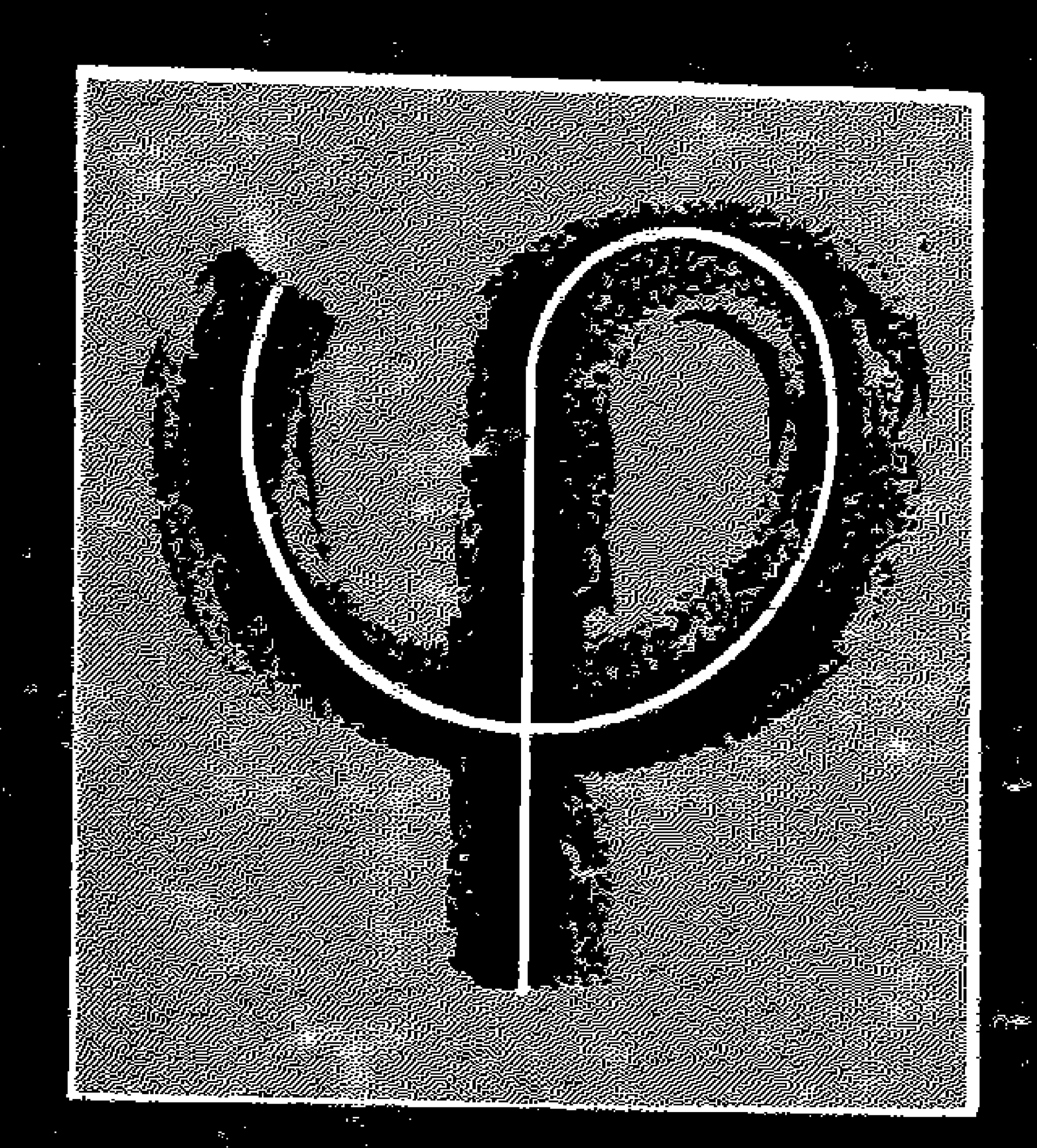
جون كوتنغهام

العقلانية



ترجمة

محمود منقذ الهاشمي



مركز الإنماء الحضاري



جون كوتنغهام

ولِـدَ جـون كوتنغهـام John Cottingham في لنـدن وتلقّـى تعليمـه في مدرسـة "ميرتشـنت تيـلرز" Merchent Taylors وفي كلّيـة القديـس جـون، في أكسـفورد، حيـث نـالَ درجـتي امتيـاز في "الحديثين" و "الكبـار"؛ وحصـل بعدئـذٍ على شـهادة الدكتـوراه في الفلسـفة مـن جامعـة اكسفورد.

وهو مؤلف كتـاب "محادثة ديكـارت مـع بورمـان" (1976) ومُـترجم مُشـارِك لطبعـة جديـدة مـن "كتابـات ديكـارت الفلسـفية" (1984)؛ وقـد أسـهم كذلـك بالكثـير مـن المقـالات في المجـلات الفلسـفية. والدكتـور كوتنغهام كان يُدّرس في "جامعـة واشـنطن" و "سيتل" و "كلية إكستر" في أكسـفورد؛ وهـو حالياً محاضر في الفلسفة في "جامعة القراءة".

"إلى د. س. ب و في ذكرى ر. ف. س."

العقلانية

فلسفة متجددة

الناشر: مركز الإنماء الحضاري - حلب

الطبعة الأولى : 1997

الإخراج والتنضيد : كامل شرفو
حلب المنشية -بناية المحبة- هاتف:651156

تصميم الغلاف:
رأفت السباعي

C.E.C
مركز الإنماء الحضاري
CENTRE-ESSOR ET CIVILISATION
للدراسة والترجمة والنشر

جون كوتنغهام

العقلانية

فلسفة متجددة

ترجمة

محمود منقذ الهاشمي

JOHN CONTTINGHAM

RATIONALISM

جدول المحتويات

كلمة المترجم

قديماً قسَّم المؤلف الأندلسي وقاضي طليطلة صاعدُ بن أحمد الأمم إلى طبقتين: الطبقة التي تُعنى بالعلم، والطبقة التي لاتُعنى بالعلم. وكان يقصد بالطبقة التي لاتُعنى بالعلم أنه "لم يُنقل عنها فائدة حكمة، ولا رؤيت بها نتيجة فكرة". وعلى الرغم من أنه يذكر العرب بين الأمم التي لها إسهامات علمية، فبرأيه أن العلم الذي كانت تتفاخر به وتُباري به هو "علم لسانها، وأحكام لغتها، ونظم الأشعار، وتأليف الخطب...". ويُقر أن لدى العرب معرفة بعلم الأخبار، وبالسير والأمصار، وبالفلك. ولكنه يقول : "وأما علم الفلسفة ، فلم يمنحهم الله عزّ وجلّ شيئاً منه، ولا هيأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شُهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، وأبا محمد الحسن الهمداني".

ويخالف معاصرونا هذا الرأي ، ويرى بعضهم أن المسؤول عن ارتقاء العقل والفلسفة إنما هو المناخ وليس مجرد الطبع المُهيأ للفلسفة. والكندي المذكور مثال على ذلك؛ فعندما تسنى له المناخ العلمي والفلسفي المناسب برزت قدراته الفكرية الكبيرة. ويرون أن المطلوب هو توفير المناخ اللازم لازدهار العقل والعاقلية والمعقولية؛ فبازدهارها ترتقي المجتمعات، وبانتشار الفهم الأسطوري والحلول الوثوقية والدوغمائية تتراجع وتتوارى.

وبين المصطلحات المنتشرة اليوم تبرز "العقلانية" بوجه خاص: إنها لدى الكثير من كتابنا المذهب الذي لا غنى عنه لتقدمنا. ولكن الغاية من الفلسفة ، كما أشار فتغنشتاين، " هي التوضيح المنطقي للتفكير، وليست الفلسفة مذهباً ولا عقيدة، بل ممارسة ونشاط" . والرأي عندي أن "العقلانية" تُصبح عديمة الجدوى، بل ضارة، إذا تحولت من منهج إلى عقيدة، وانتقل الطلب لها من الفهم إلى الدعوة، وامتلأ بالتصنيفات المدحية والذميّة، واستحال البحث عن الحقيقة إلى تبادل التهم والتهم المضادة.

إن هذا الكتاب يسير على نقيض هـذا الـنزوع. إنـه لايثير أية شبهة فيمن لا يقبل العقلانيـة، ولا العكس. إنـه توضيـح فلسـفي دقيـق للعقلانيـة بمختلـف جوانـب سـطوعها وقصورها، وللجوانب المهمة في الفلسفات التي تـرد عليهـا. ليس المهـم عنـده مـن المنتصـر ، وماهي النتيجة النهائية، بل أن يستمر الحـوار . فـلا وجـود للمعرفـة النهائيـة حتـى في العلـوم الدقيقة، والمنطق مرتبط بالمقدمات، ولذلك لايمكن له أن يخبرنا بأي شيء عن العالم.

لقد هجر حتى العلمـاء التجريبيـون مفهـوم المعرفـة النهائيـة ، غير القابلـة للدحض، واستشهدوا بالكثير من القضايا التي كانت تُعدُّ علميـة وصحيحـة وتجريبيـة، ثـم تم دحضهـا. والطابع الافتراضي والمؤقت لكل المعرفة البشرية لا يعني بالتأكيد أن معرفتنا لأنها غـير نهائيـة يمكن الاستغناء عنها.

إن الملامـح الضروريـة للنظريـة العلميـة هـي عـدم الدائريـة، والاتّسـاق الداخلـي والخارجي، والقوة التفسيرية، وقابلية الامتحـان والنجـاح في الاختبـار. والصفـات المرغـوب فيها تتضمن الاكتمال والعمومية والعمق والدقة والبساطة والوضوح وقابلية التصور والقدرة النبوئية وقابلية النتائج للتكرار. وسوف يرى القارئ إلى إي حد يتسم الكتاب بهـذه الملامـح والصفات.

ولفهم الطابع غير المعصوم عن الخطأ في معرفتنا ، نتائج مهمـة بالنسـبة إلى تخطيـط أي بحث. أولاً ، بدلاً من أن أبحث عن إثبات لنظريتي ، عليّ أن أُخْضِعها لأقسى اختبـار ممكـن– ثم أشعر بالحرية في البهجة إذا اجتازت الامتحان. وأي دارس محب للعقلانيـة لابـد أن يبتهـج بالإحراج الفلسفي الذي قدمّته عدوتها "التجريبية"، ولاسيما على يدي ديفيـد هيـوم، الـذي دحض في مجال "الأخلاقيات" [فلسفة الأخلاق] إمكانية استخلاص قضية تقوم علـى "ينبغي" من قضية تقـوم علـى "يكـون"، وتبـين إلى الآن أنـه ليـس ثمـة سـبيل واضـح مـن "يكـون" إلى "ينبغي". كذلك تبين أنه على حق في نقده للاستقراء وفي عدد من القضايا الأخرى.

ثانياً، على المرء أن ينظر إلى النظريـات المتنافسـة بصـورة أكـثر إيجابيـة. فـإذا اتفقـت نظريتـان في نبوءاتهمـا، فـلا يمكـن للاختبـار إلا أن يثبـت أو يدحـض كلتيهمـا. ولا يمكـن للاختبارات أن تكون حاسمة إلا حين تتنبأ النظريتان بنتائج مختلفة.

ثالثاً، يمكن للمرء وهو يحمل في ذهنه الطابع المؤقت لمعرفتنا أن يبحث بحرص عن المشكلات غير المحلولة. وعلى حين أن الكتب المدرسية والمحاضرات تكاد لا تعالج إلا المشكلات المحلولة، فما يعادل ذلك أهمية إنما هو المعرفة عن تلك التي لم تُحلّ.

بهذه الأمور المطبقة في كتاب "العقلانية: فلسفة مُتجددة" يجدد جون كوتنغهام فهمنا للقديم ويُثري فهمنا للحديث. إن القارئ يعيش من أول الكتاب إلى آخره في دراما الأفكار المتنافسة. وبنجاة العقلانية عبر القرون من الموت بسهام خصومها تزداد قدرتها على المنع، وكما أشار كارل بوبر لايكمن المحتوى التجريبي للفرضية فيما تتضمنه منطقياً بل فيما تستبعده.

إن موقف المؤلف في معالجة "العقلانية" إنما تصدر أهميته عن أنه موقف مختلف بصورة لافتة للنظر عن الموقفين السائدين لدى الأكثرية الكبرى من الناس، وهذا هو الموقف "التعددي". فالعالم اليوم موزَّع بين الادعاءات المطلقية للأمم والأحزاب والطوائف بامتلاك الحقيقة الجوهرية والكلية، والنسبوية التي تُنكر التسويغ الموضوعي لكل الادعاءات بالحقيقة. والمطلقية (أو الشمولية المتطرفة) سبب للنزاع في العالم، لأنها تحطُّ من قدر المعتقدات ونماذج السلوك التي تختلف عن معتقداتها ونماذج سلوكها، أو تَسِمُها بأنها نتاجات الجهل أو الانحراف. ومنذ زمن طويل كانت الشمولية الأوربية تحمل الاعتقاد بأن الموروث الثقافي الأوربي قد فتح الطريق أمام التبصرات الأخلاقية القابلة للشمولية التي يمكن من ثم أن تصبح شرعية لكل البشر. وإذا لم تُفضِ الموروثات الثقافية الأخرى إلى التبصرات ذاتها اتخذت دليلاً على المستوى الأدنى للتطور.

أما النسبوية فهي انتهازية، لأنها بإنكارها موضوعية الحقيقة والقيم تلتزم بما يحقق مصالحها من قيم الأشخاص والجماعات. وإذا لم يكن ثمة غير التفضيل الشخصي أو الثقافي ما يربط الفرد بقيمه الخاصة، فمن الممكن له حين تُهاجَم هذه القيم أن يحوّل ولاءهُ إلى فئة مختلفة طمعاً في الفائدة وتجنباً للخسارة، وإن يكرر العملية حين تنشأ صعوبات جديدة. والنسبوية لا تعترف أن هناك مجالاً للتقاطع تتلاقى فيه الاتجاهات المختلفة من مختلف الثقافات والحضارات. وهي إلى ذلك ترفض مهمة الإسهام في تعايش الشعوب المختلفة. وأتباع هذا المفهوم ينطلقون في أكثر الأحيان من فهم مجرد لمصطلح "السياق". وهم يعطون الانطباع بأن السياقات الحياتية المنفصلة زماناً ومكاناً، التي يتحرك فيها الناس ويعملون، إنما هي محكمة الإغلاق على

الخارج ومتصفة في الداخل بالتجانس الثقافي. ولكن هذا ليس صحيحاً على الإطلاق. فكل سياق كان على الدوام مرتبطاً بالكثير من السياقات الأخرى بطرق عدة، واليوم يجب أن نتوقع حتى في السياقات الحياتية العامة عنصر التعددية الثقافية الذي يجعل البحث عن مجال التقاطع بين المعتقدات المشتركة إلزامياً.

والتعددية، التي وصفنا المؤلف بها، هي الموقف الثالث الذي يختلف عن المطلقية والنسبوية. وهي تعتقد أن الحقيقة والقيم متعددة الأبعاد، بحيث لايمكن لأي فرد أو جماعة الادعاء الواعي بامتلاك أكثر من بضعة وجوه لأي منها، وعليه أن يحترم المزاعم المشابهة للأشخاص والجماعات المسؤولة الأخرى. و "التسامح" الذي تعتز النسبوية به ليس أكثر من فضيلة مؤقتة عند التعددية. وعلى حين تتطلب التعددية الجهد الفعّال لإدراك حقائق الآخرين وقيمهم وتقويمهم والاستفادة منها (حين يكون ذلك ملائماً)، فإن "مسامحة" الآخرين –على الطريقة النسبوية– يمكن التعبير عنها بتجاهلهم. والحوار هو الجوهر من التعددية، وهو يُثري التنوع في الثقافات والاتجاهات المختلفة ويتقدم بها.

ولقد حاولتُ إلى الآن أن أتحاشى تكرار الأفكار الواردة في الكتاب، ولكنني في ختام هذه الكلمة لا أستطيع مقاومة الاستشهاد بما قاله المؤلف:

"سيكون من التهور والعجرفة إلى أقصى الحدود أن نفترض أن جيلنا قد أنتج الحلول النهائية لبعض من أكثر مشكلات الفلسفة مركزية وقدمَ عهد. ولكن بمقارنة مقاربة الفلاسفة الحديثين مع مقاربة أسلافهم، ورؤية كيف تتجدد المشكلات ويُعاد تفسيرها، ربما يمكن لنا أن نكون قادرين على تعميق فهمنا ، وأن نبدأ في تمييز ما هو مهم مما هو سطحي، كما نميز الأمور ذات الأهمية الباقية من الهواجس والضلالات الزائلة. وقد لايكون من الممكن، أو حتى من المرغوب فيه ، إنتاج مجموعة من الإجابات النهائية ؛ فما يهم هو أن يستمر الحوار.

محمود منقذ الهاشمي

مقدمة

يهدف هذا الكتاب إلى توفير تفحص نقدي عام للعقلانية الفلسفية من أفلاطون إلى يومنا هذا، وهو مُعَدٌّ ليكون مفيداً لكل من القارئ العام والدارس ذي الاهتمام الأكثر تخصصاً بالفلسفة. ولا محالة لكتاب من هذا الطراز من أن يتخذ سبيلاً صعباً بين مضايقة المختص بالتبسيط المفرط من جهة وإزعاج القارئ العام بالأمور التقنية غير الضرورية من جهة أخرى. وفي محاولتي تجنّب هاتين المخاطرتين، عمدت إلى الدخول في التفصيل الكافي لإنصاف المحاجّات المعقدة ذات الصلة بالموضوع، في حين أتحاشى في الوقت نفسه تفصيلات التفسير بالغة الدقة وأُبقي اللغة الاصطلاحية في الحد الأدنى.

وكما سيكون واضحاً من جدول المحتويات المفصّل، فالاستراتيجية المتّبعة استراتيجية انتقائية أكثر منها شاملة. فأنا لم أحاول أن أضمّن كتابي كل المفكرين الذين يمكن بصورة معقولة أن يُصنّفوا "عقلانيين"، لأن النتيجة ستكون سرداً للأسماء والتواريخ لا نهاية له. وبدلاً من ذلك اخترت الأشخاص المحوريين – وهم المفكرون الأكثر إبداعاً وإثارة. وحتى ضمن هذا التقليص لبؤرة الإهتمام كان لا بد من حذف الكثير لأن أفكار العمالقة ـ ولأنهم عمالقة على وجه الدقة ـ تقاوم الضغط بقوة.

والملمح لمتعب في الكثير من الكتب المدرسية والأعمال المرجعية إنما هو أن الفرضية كثيراً ما تُعزى إلى مفكر عظيم بإشارة صغيرة أو من دون إشارة إلى مسألة هل هي الصياغة الأصلية، أم إعادة السبك، أم هي بناء جديد أو تفسير جديد. وفي

الكتاب الحالي، حاولت دائماً أن أزوّد القارئ باستشهادات دقيقة ومراجع وافية للأعمال الأصلية كلما كان ذلك ممكناً، حتى يكون في وسع القارئ أن يثبّت المصادر الأولية المتصلة بالموضوع. وحين يُذكر مؤلف أو عنوان في حاشية يتبعها رقم في معقفين مربعين، مثلاً (Aristotle, Nicomachean Ethics [20]) فالتفصيلات الكاملة ستكون موجودة في الببليوغرافيا في نهاية الكتاب، تحت الرقم المناسب. وتشتمل الببليوغرافيا كذلك على مقترحات من أجل القراءة الإضافية.

وإنني شاكر لـ Oswald Wolf (Publishers) Ltd سماحهم لي بأن أستفيد من مادة من دراسة حول لايبنتس كنت قد كتبتها أصلاً لسلسلتهم German Men of Letters ؛ ولـ Cambridge University Press سماحها لي بأن أستفيد من مادة مقالتي Neonaturalism and its Pitfalls التي ظهرت أصلاً في مجلة Philosophy . وأود كذلك أن أسجل شكري للأستاذ Professor Antony Flew والأستاذ G. H. R. Parkinson والدكتور J. E. Tiles للتعليقات والمقترحات المفيدة، ولجون موريس Joan Morris لطبعها الفعّال والسريع بالآلة الكاتبة.

1

المصطلحات والمناهج

يُفترض في كثير من الأحيان أن أي بحث ينبغي استهلاله بـ " تعريف مصطلحاتنا". على أنه ليس لهذا الرأي القديم غير المعلّل ما يزكّيه الا القليل. فلو أراد المرء أن يعرف ما هي الديمقراطية، لما زاد فهمه لها كثيراً بالتعريفات القاموسية من نحو "حكم الشعب". والأفضل بكثير أن ينظر بالتفصيل كيف كانت الجمعية التشريعية تعمل في " أثينا " القديمة، أو أن يفحص العمل المفصّل للدستور والنظام الانتخابي في الدولة الليبرالية الحديثة. وينطبق الأمر نفسه على **"العقلانية" Rationalism** . فليس أفضل المسالك إلى فهم هذا المصطلح المعقّد هو البدء بالتعريفات الدقيقة وإنما النظر مفصّلاً إلى المُحاجّات والنظريات الخاصة بالمفكرين الكبار الذين ألّفوا التراث العقلاني. واذا أراد المرء أن يفهم النظر العقلاني إلى العالم ويقوّمه، فلا بديل له من العمل عبر مُحاجّات الفلاسفة الأفذاذ. ولكنه من الضروري قبل القيام بالعمل الحاسم أن نزيل بعض الغوامض الأولية.

العقلانية والإلحاد

في الماضي، ولا سيما في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان مُصطلح "العقلاني" **rationalist** يُستخدم كثيراً للإشارة إلى المفكرين الأحرار من ذوي النظرة المقاومة للإكليروس والمقاومة للدين، واكتسبت الكلمة أمداً من الزمن قوة ازدرائية واضحة (وهكذا في سنة / 1670 / اتّخذ ساندرسن Sanderson الذم وهو يتكلم عن "مجرد عقلاني، أي بالإنجليزية الصريحة ملحد من الطبعة الحديثة.."[1]. وتقل اليوم شعبية استخدام كلمة "عقلانية " بوصفها نعتاً لنظرة إلى العالم ليس فيها مكان لما هو فائق الطبيعة، ويبدو أن مصطلحات من نحو "إنسانية " و " إنسانوية " Humanist و " مادية" materialist قد حلت محلها إلى حد كبير. إلا أن الاستخدام القديم ما يزال حياً: إنَّ دراسة حديثة حول جون ستيوارت مل تستخدم مصطلح «العقلاني» و "العقلانية" لوصف نظرة مل العلمانية ذات التفكير الحر.[2]

ولا بد من تنبيه القارئ في البداية إلى أن العقلانية المدروسة في هذا الكتاب، (العقلانية) بالمعنى الفلسفي يجب ألا تتماثل مع العقلانية بالمعنى العلماني. أولاً، إن العقلاني بمعنى العلماني قد لا يكون عقلانياً حقاً بالمعنى التقني. وهذا ج. س. مل حالة وثيقة الصلة بالموضوع : إن مل على الرغم من أنه " القديس الشفيع للمفكرين الأحرار"فإن نظرته الفلسفية ليست "عقلانية" بكل تأكيد بالمعنى التقني (وهي في الحقيقة تنتمي بقوة إلى التراث "التجريبي" Empiricist لـ "لوك" Locke و "هيوم" Hume وهذا التراث، كما سيتم شرحه فيما بعد، عميق التشكك في مزاعم العقلانية الفلسفية). وبالعكس، وهذا له الأهمية نفسها، فأن يكون المرء عقلانياً بالمعنى الفلسفي فليس ضرورياً أن يتضمن ذلك بأية حال أنه منكرٌ وجودَ الله أو حتى متشكك في ذلك. وعلى الضد، وكما سيظهر في الفصول التالية، فإن بعضاً من أشهر الفلاسفة العقلانيين قد وضعوا الله في الصميم من أنظمتهم الفكرية.

العقلانية والعقل

إذا نحينا المسائل المتعلقة بالله كان التداعي الأوضح والأسرع الذي تحمله كلمة "العقلانية" **rationalism** للقارئ العام هو ارتباطها بالصفة القريبة «العقلية» **rational**. والجذر الاشتقاقي الذي تُشتق منه كلتا الكلمتين هو الاسم اللاتيني "**ratio**" ومعناه العقل reason . وهكذا يُفهم من كلمة "العقلاني" **rationalist** عموماً الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيداً خاصاً ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والمحاجّة العقلية وأهميتهما. وعلى الرغم من أن هذه الفكرة العامة عن «العقلانية» تظل مقصّرة عن المعنى التقني للمصطلح مسافة طويلة، فهي تقرّبنا منه قليلاً، وتستحق لذلك بعضاً من المناقشة الوجيزة.

إن الإيمان بقيمة المحاجّة العقلية وأهميتها هو الشرط المسبق لكل بحث فكري جاد. وكان أول أبطاله في التراث الغربي هو سقراط الأثيني، وله الحق المشروع في أن يُعَدّ الأب المؤسس للفلسفة. ولم يكفّ سقراط عن الإلحاح على أنه ينبغي لنا ألا نكون راضين بالهوى الشعبي أو الرأي المقبول بل علينا أن " نتابع المحاجّة إلى حيث ترشدنا ". ويجب استخدام العقل من أجل تحليل معتقداتنا ومفهوماتنا ومن أجل إخضاعها للتفحص النقدي : "الحياة التي لا تُمتَحن غير جديرة بالعيش."[3] ولم يكن شعار سقراط هذا تبجحاً فارغاً فقد آثر أن يذهب إلى حتفه سنة /399/ ق.م على أن يتخلى عن التزامه بالتحري النقدي والممارسة الإستقلالية للعقل. وبعد ذلك وفي القرن الرابع قدَّم أرسطو نظرية في الطبيعة الإنسانية جعلت "العاقلية" **rationality** هي الصفة المميزة التي تعرّف الإنسان. فالإنسان « حيوان عاقل ». وقدراته لا تشمل الاستعدادات الطبيعية للتغذي (التي يشترك بها مع النباتات) والقدرات على التنقل والحس (التي يشترك بها مع الحيوانات) وحسب بل كذلك المَلَكَة العقلية : فالإنسان لا يتغذى وينتقل ولديه أحاسيس تجعله مُدركاً البيئة

وحسب، وإنما هو يفكر ويعقل كذلك. وقدرتنا على العقل ـ على تنظيم أفكارنا في شكل منطقي متماسك ـ هي أكثر قدراتنا البشرية تميزاً وحسماً، وهي القدرة التي تميزنا من المخلوقات الأخرى القادرة على الحس. ويمضي أرسطو في كتابه « الأخلاقيات » أبعد من ذلك ليؤكد أن سعادة الإنسان السامية تكمن في « النظر » theoria ـ في ممارسته قدرات العقل النظرية الخالصة.(4)

ومقاييس المعقولية ـ الإحكام المنطقي، والاتساق، والتماسك، والالتزام بـ «متابعة المحاجّة إلى حيث ترشد» ـ لم تلق الاستحسان الكلي على الدوام. ففي فلسفة فريدريش نيتشه تمجيد متوال للعنصر «**الديونيسوسي**» **Doinysian** في الطبيعة البشرية ـ أي الجانب الأشد ظلاماً وانفعالية في وجودنا والذي هو على خلاف صارخ مع العنصر «**الأبولوني**» **Apollonian** العقلي الخالص. ويتحدث نيتشه بقسوة بالغة عن « انحطاط » سقراط، الانحطاط الذي كما يقول «يوحي به تضخم القدرة المنطقية » : « الفلاسفة هم منحطّو الثقافة اليونانية ... ولا تجد الحقيقة الأساسية للغريزة الهيلينية Hellenic تعبيرها في "إرادة الحياة" إلا في الأسرار الديونيسوسية، أي سيكولوجية الحالة الديونيسوسية».(5)

والريبية حيال قيمة العاقلية الخالصة قد أيّدها بحماسة [الروائي المعروف] د.هـ. لورانس: «تأتي المعرفة الحقيقية من المجموع الكلي للوعي، فتأتي من بطنك وقضيبك بمقدار ما تأتي من دماغك وعقلك. وليس بمقدور العقل إلا أن يحلل ويُعقلن.

اعقدِ النيةَ على أن يعلو العقل البقية تجد أن كل ما بوسع النية والعقل أن يفعلاه هو الانتقاد والإماتة. » (6)

وكان مثل هذه الهجمات على العاقلية والمعقولية لعنة بالنسبة إلى الكثير من الفلاسفة. وينظر برتراند رسل إلى ذلك، في تعليقه على فكرة لورنس حول نوع «حقيقي» غير عقلي من المعرفة (هو ما سماه لورنس في موضع آخر "المعرفة المزاجية") بطريقة جافة : « بدا لي هذا هراء حقاً، وقد رفضتُه بشدة، مع أنني لم أعلم آنئذ أنه قد أوصل إلى أوشفيتس Auschwitz مباشرة.»(7) ولكن على حين أن الهجوم

اللورنسي على العقل قد يكون مشوَّشاً وخطراً جزئياً، فهو ليس كذلك كلياً. أولاً، إن قدح رسل التاريخي للورنس ليس عادلاً : فلا يمكن لوم لورنس على أفعال النازيين (كما أنه بالمناسبة ليس من الإنصاف تفسير آراء نيتشه بأنها تبرير للفاشية، ولو أن بعض الدعاة النازيين حاولوا تفسيرها على هذا النحو). ثانياً، يمكن القول في الدفاع عن لورنس هناك بوضوح الكثير من الأفعال الإنسانية القيّمة ذات الشأن التي لا تحتكم إلى العقل والفكر في المقام الأول. والرسم والرقص والأكل أمثلة جيدة على النشاطات ذات الشأن التي لا تتطلّب البراعات الفكرية التحليلية الدقيقة. ولا مراء أن الذهن ينهمك في هذه النشاطات، ولكن احتكامها ليس لذلك الجانب منا الذي يُستخدم، مثلاً، في المنطق أوالرياضيات؛ وبالفعل، فإن محاولتنا تقويم هذه النشاطات أو تحليلها بوساطة المقولات المنطقية الصارمة قد يُعمينا حقاً عن الكثير من قيمتها. وإذا كان هذا هو المقصود من الإلحاح النيتشوي واللورنسي على حدود العقل، فهو معقول وليس خلافياً إلى حد مقبول. ويدخلنا التشوش إذا شرعنا في أن نأخذ على محمل الجد زعم لورنس أنه يوجد نوع «حقيقي» غير عقلي من المعرفة يأتي من « المزاج ».لأن المعرفة، المعرفة الافتراضية أو المعرفة « التي تأتي من المزاج » ترتبط بالضرورة بما هو الواقع ـ بما هي الحقيقة. وإذا أردنا لا مجرد أن نفعل وننفعل بطرق مثيرة متنوعة، لا مجرد أن نرسم ونرقص، بل أن نضع التوكيدات التي يُفترض أنها حقيقية، فمقاييس العاقلية مطلوبة لا محالة. ونبذ العاقلية لا يمهد وليس له أن يمهد السبيل إلى ظهور حقيقة « أسمى» أو « أعمق» ؛ بل من شأنه بدلاً من ذلك أن يختار عدم القيام بإنشاء افتراضات الحقيقة. وإذا كان لأي توكيد مضمونٌ، إذا كان ينص على شيء قابل لأن يكون حقيقياً، فلا مناص من العمل وفقاً لقوانين المنطق والعاقلية. وفي أدنى حد مثلاً، فإن التوكيد « ب » لكي يكون له مضمون، يجب أن يُستبعد نقيضه «ليس ب» للسبب الوجيه جداً وهو أن توكيد كل من « ب » و « ليس ب » في الوقت نفسه هو الإخفاق في انشاء أي توكيد على الإطلاق. وزبدة القول هي أن مقاييس العاقلية ليست ترفاً اختيارياً، وليست هاجساً ضيق الأفق عند المفكرين؛ فلا مفر من أن يتطلبها أي أمرئ غايته أن « يخبرنا » بأي شيء مهما كان. وهذا الأمر

ينطبق بالضرورة على رجل مثل نيتشه كما ينطبق على من هو مثل سقراط، وعلى من هو مثل د. هـ. لورنس انطباقه على إنسان من طراز برتراند رسل.

معنيان لـ ((العقلانية))

يتضمّن المفهوم العام والواسع للعقلانية إذن الالتزام بمقاييس العاقلية ـ الالتزام الذي هو المطلب الجوهري لأي نظام فلسفي، وفي الحقيقة لأية مجموعة من افتراضات الحقيقة مهما كانت. وبهذا المعنى العام يبدو أن كل الفلاسفة من دون استثناء هم عقلانيون، أو نَوْلُهم أن يكونوا كذلك. إلا أن هذا شديد البعد عن الواقع عندما نصل إلى المعنى الأشد تقنية لـ « **العقلاني**»، ومن ثم فالحذر الشديد مطلوب عندما ننتقل من التضمينات العامة للمصطلح إلى معناه الفلسفي الخاص. وهكذا، فإن أرسطو برغم تأكيده الكبير للعقل والعاقلية، فإن هذا التأكيد لم يجعله «**عقلانياً**» بالمعنى التقني. وعلى نحو شبيه بذلك كثيراً ما كان مفكرو التنوير الأوربي في القرن الثامن عشر يوصفون وصفاً فضفاضاً بأنهم «عقلانيون»، ويُقْصَد بذلك أنهم كانوا ملتزمين عموماً باستخدام العقل والحجة لتحرير الفلسفة من قيود الخرافة والدوغما؛ إلا أن هذا الاستخدام العام للنعت يمكن أن يُضِلّ بسهولة، لأنه ليس إلا بعض من فلاسفة التنوير هم «عقلانيون» بالمعنى التقني. ولايبنتس، مثلاً، ينتمي إلى المعسكر العقلاني بكل وضوح، في حين أن ديفد هيوم لا ينتمي اليه بمنتهى التأكيد. وأعمال برتراند رسل تزودنا بمثال آخر على الغموض في نعت «العقلاني». فتأييد رسل للعقل والمحاجّة ضد لا عقلانية لورنس تجعل من الطبيعي أن ندعوه «عقلانياً» بالمعنى الواسع؛ إلا أن جُلّ مذاهبه ومناهجه الفلسفية الخاصة تنتمي انتماءً قوياً إلى التراث التجريبي وهي بذلك على نزاع شبه كلي مع النظرة العقلانية بالمعنى التقني لتلك العبارة.

العقلانية بالمعنى الدقيق

إن العقلانية بمعناها المقيّد والتقني على خلاف ثابت مع التجريبية، وهذا التمييز وإن كان يحتاج إلى الحذر إذا كنا سنتحاشى التبسيط المفرط يظل منطلقاً مُفيداً ولا غنى عنه لأي بحث في الفلسفة العقلانية، إن "**التجريبية**" **emprícism** وهي من الكلمة اليونانية **empeiria** (التجربة) هي أطروحة عن طبيعة المعرفة البشرية وأصولها؛ وهناك الكثير من الاختلافات والصيغ المتميزة، إلا أن الزعم الجوهري لها هو أن المعرفة البشرية كلها تُستمد في النهاية من التجربة الحسيّة. والعقلانيون، خلافاً لذلك، يؤكدون الدور الذي ينهض به العقل متبايناً عن الحواس في اكتساب المعرفة.

ويشجب بعض العقلانيين الحواس بوصفها مجالاً فطرياً للشبهة وأساساً غير جدير بالثقة به لمطالب المعرفة؛ وبينما يسلّم سواهم أن التجربة الحسية هي بمعنى ما ضرورية لظهور المعرفة البشرية، يُصرون مع ذلك على أنها لا يمكن أن تكون كافية بحد ذاتها. ويؤكد كل العقلانيين إمكانية المعرفة القبلية a priori knowledge تأكيداً مميزاً. وهي تُعرَّف في بعض الأحيان بأنها المعرفة التي تُمتلك قبل التجربة، ولكن الأفضل أن يقال إن القضية تُعْرَف قَبْلياً إذا كان بالإمكان أن تتأسس حقيقتها بمعزل عن أية ملاحظة حسية. ويميل التجريبيون إلى الزعم أن القضايا الوحيدة التي يمكن أن نعرفها قَبْلياً هي القضايا التي من النوع الذي لا يقدم المعلومات على الإطلاق ـ أي تحصيلات الحاصل من قبيل « كل العزاب غير متزوجين » التي لا تقدم معلومات عن العالم بل تعتمد كل الاعتماد على تعريفات المصطلحات المستخدمة. ورأي العقلانيين هو أن المعرفة القَبْلية لا تقتصر إطلاقاً على تحصيلات الحاصل. وعلى الضد من ذلك ينشئ العقلانيون الزعم اللافت للنظر أننا نستطيع بنور العقل أن نصل، بمعزل عن التجربة، إلى معرفة بعض الحقائق المهمة والأساسية عن الواقع، عن طبيعة الذهن البشري وعن طبيعة الكون وما يشتمل عليه.

التعصب على العقلانية

إن مزاعم العقلانية ببلوغ معرفة قَبْلية جوهرية سوف تُمتحن بالتفصيل في الفصول التالية. ولكن قبل أن نبدأ، علينا كذلك أن نلاحظ ما يمكن أن يكون لدى الكثير من القراء الحديثين من تحامل أولي على المشروع العقلاني كما هو مرسوم إلى الآن. ولعله من المناسب القول إن "الشخص العادي الذكي"، وخصوصاً في عالم الناطقين بالإنجليزية، قد تشرّب شعورياً أو لا شعورياً، وجهة نظر تجريبية قوية فيما يتعلق بالمعرفة البشرية؛ ويصدق هذا الأمر بوجه خاص حين يتعلق بالعلم الطبيعي. ويُعتقد على نطاق واسع أن مهمة العالم هي في جوهرها مهمة تجريبية؛ والمناهج العملية هي، أو ينبغي أن تكون، وثيقة الارتباط بالملاحظة الفعلية والتجريب خلافاً للتنظير المجرد. والذين لديهم هذا التصور عن منهجية العلم قد يكونون ميالين إلى نبذ المشروع العقلاني في البحث الخالص، المستقل عن التجربة الحسية، بوصفه لعبة انطوائية قائمة على الانغماس الذاتي وليس لها إلا القليل من القيمة العلمية. وهذا الموقف كان فرنسيس بيكون قد أعلنه بقوة قبل ثلاثة قرون ونيف ولاحظ أن «التجريبيين كالنمل؛ إنهم يجمعون ويضعون موضع الاستفادة، ولكن العقلانيين كالعنكبوت، ينسجون الخيوط من أنفسهم.»(8)

إن هذا الإنقسام الصارم بين العلم التجريبي السليم الذي يتقدم تجريبياً من جهة، والبنيات الخيالية القَبْلية للعقلانية من جهة أخرى لن يبقى قائماً بعد أي امتحان جدي لمسألة كيف يعمل العلم فعلاً. والتطورات الأخيرة في تاريخ العلم وفلسفته جعلت من الصعوبة المتزايدة المحافظة على المعادلة المفرطة في التبسيط بين "العلم الجيد" والملاحظة التجريبية.

وستكون لدينا الفرصة لإلقاء نظرة دقيقة إلى بعض هذه التطورات في الفصل الخامس، ولكن يكفي في الوقت الحاضر أن نسجل تحذيراً مفاده أن التفسير التجريبي

للعلم شديد البعد عن حل المشكلة. وتحت طائلة ضغط الأمور بصورة شاذة، يمكن أن تُذكَر ثلاث من الصعوبات التي على التجريبية أن تواجهها. أولاً، إن الطريق من « الوقائع الملحوظة » إلى « القانون العلمي » تُحدِق بها مشكلات منطقية شائكة ذات علاقة بالإثبات وقوة الدليل؛ ثانياً، إن بعض الذين نعدّهم علماء « جيدين » قد اتّبعوا في الواقع الفعلي، أو حاولوا أن يتّبعوا، مثل هذه الطريق؛ ثالثاً، إن الفكرة الصحيحة لـ «الوقائع التجريبية» و«المعطيات الملحوظة» هي إشكالية بكل وضوح.[9]

وهكذا ففي المعركة بين العقلانيين والتجريبيين ليس ثمة مسوّغ للتسليم بالنصر للتجريبيين سلفاً. وبالفعل فإن أحد الملامح الأكثر فتنة في تاريخ الفلسفة إنما هوالأسلوب الذي تكون فيه المنازعات الفلسفية مستعصية على «الحسم» النهائي.

ويزودنا التاريخ الفلسفي لقرننا بمثال أخاذ على ذلك : إن السيطرة المنيعة في الظاهر لوجهة النظر التجريبية في الدوائر العلمية والفلسفية في الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات قد تآكلت الآن بشدة، وجرت إعادة تقويم بعض مزاعم العقلانية على ضوء أكثر تعاطفاً. ولسوف تدرس هذه التطورات الحديثة في الفصل الأخير. ولكن المهمة الأولى ستكون تتبّع أصول العقلانية في العصر الكلاسيكي، ثم نمضي لوصف نموها وازدهارها في أنظمة القرن السابع عشر الميتافيزيقية المفصّلة.

العقلانية ((مفهوم منجمع))

إن التباين المرسوم أعلاه بين العقلانية والتجريبية قد يعطي الانطباع بأن الفلاسفة يمكن أن يُصَنْدَقوا بإحكام في قسمين مستقلين متباعدين يُطلَق عليهما تباعاً «العقلانيين» و «التجريبيين». إلا أن هذا من شأنه أن يكون إفراطاً خطراً في التبسيط. أولاً، لا تشير « العقلانية » إلى مذهب بسيط واحد «م» مذهب يمكن أن نعرّف به العقلانيين كلهم ونقتصر به على الفلاسفة الذين يشتركون في «م». ونادراً ما يمكن الحصول على مثل هذه الدقة حتى في حال المفهومات الأكثر ملموسية. نحن

لا نستطيع القول، مثلاً، إن كل الهرر هي وحدها تشترك في ملمح دقيق «م» يجعلها هرراً. وفي الواقع توجد «مجموعة» من الملامح : إن لها أربعة أرجل، وفرواً، وشاربين وذيلاً، وهي مروّضة، وما إلى ذلك. وقد توجد أحوال نموذجية لهرر تمتلك كل الملامح القياسية، ولكن قد تكون هناك هرر أخرى قد تفتقر إلى ملمح أو أكثر من هذه الملامح. (الهرر الوحشية، وهرر المَنْك [الخالية من الذيول] ، ومع ذلك تشترك بعدد كاف من الملامح الأخرى التي تبيح تصنيفها هرراً. ونحن نجد في تاريخ العقلانية مجموعة مشابهة من الملامح. وأحد خيوط العقلانية هو «الفطرية»، وهي نفسها مجموعة معقدة من المفهومات تشمل فكرة أن الذهن مزوَّدة منذ الولادة ببعض المفهومات الأساسية أو بمعرفة بعض الحقائق الأساسية. والخيط الآخر هو «القَبْلية» - أي الإيمان بإمكانية الوصول إلى المعرفة بمعزل عن الحواس. والخيط الآخر هو «الجَبْرية»- الفكرة القائلة بأن الفلسفة يمكن أن تكشف الحقائق الضرورية عن الواقع. وهناك الكثير من الخيوط المتقاطعة فيما ندعوه الموروث «العقلاني». وسيختلف التأكيد من فيلسوف إلى فيلسوف، والملامح التي تجعلنا ميالين إلى تصنيف مفكر بأنه ينتمي إلى الموروث العقلاني لن تكون نفسها دائماً في كل حالة.

والتوضيح الثاني هو أن نعتي « العقلانية» و « التجريبية» يجب ألا يُعَدّا رسماً لمساحتي أرض دقيقتين يمتنع دخولهما معاً. ففي كثير من الأحيان ستكون هناك درجة ملحوظة من التداخل، إلى حدٍّ أن فيلسوفاً معيناً يتلاءم مع نموذج العقلانية في ناحية واحدة، قد تكون في فكره خيوط أخرى دالة على النظرة الأكثر تجريبية. وقد تأثر بعض المعلقين الحديثين بظاهرة التداخل هذه إلى حد أنهم اقترحوا نبذ مصطلحي «العقلانية» و «التجريبية»، بوصفهما أكثر إقلاقاً مما يستحقان. ولكن هذا الاقتراح يبدو نصيحة مضلِّلة. فهناك مجالات كثيرة للتداخل بين فكر المفكرين الكاثوليك والبروتستانت، ولكن هذا ليس سبباً وجيهاً لمحاولة وصف تاريخ الدين من دون الإشارة إلى هذين الصنفين الأساسيين. وعلى نحو شبيه بذلك، وسواء أكانت النتيجة جيدة أم ردئية، فإن مصطلح «العقلانية» وسيلة لا غنى عنها لفهم التراث الفلسفي الغربي. لأنه، على الرغم من مشكلات التداخل والتعنقد، هناك موروث يمكن تمييزه

للفلسفة العقلانية، تماماً كماا أن هناك موروثا يمكن تمييزه للاهـوت الكـاثوليكي، أو بمقدار ما يتعلق الأمر بالصنف الممكن تمييزه من الهرر. إننا لا نبلغ بـالضرورة التبصر الفلسفي بالتجنب الحذر للنعوت التي تُظهـر مشـكلات التعريـف والدقـة. فـالنعوت يمكن أن تكون مفيدة وغنية بالمعلومات، شريطة أن نتذكر أن ماتتضمّنه ليس ماهيـة مفردة ثابتة، بل كما يقـول لـود فيـغ فتغنشـتاين « شبكة معقـدة مـن أوجـه الشـبه المتداخلة المتقاطعة.»[10]

الفلسفة حواراً

إن هدفنا من حلّ الخيوط المتنوعة للفكر العقلاني من أفلاطون إلى يومنا هذا ليس تاريخياً بالدرجة الأولى؛ لأن أية مقاربة للفلسفة تحاول أن تختزلها إلى «تـاريخ الأفكـار» ـ نشر المستحاثات القديمة لفحصها ـ من غير المحتمـل أن تكـون كبـيرة الجـدوى. وهـذا لا يعني أنه يمكن تجاهل الكرونولوجيا : إن ميل بعض الكتّـاب الحديثـين إلى جعـل الأفكـار الفلسفية خالية من السياق واستخدامها في التدرب على الدريئة من الممكن أن يـؤدي إلى التحريفات الخطيرة. ولكن تظل الحقيقة هي أننا لكي نفهم فيلسوفاً، سواء أكان قديمـاً أم حديثاً، نحتاج إلى إخضاع أفكاره للامتحان النقدي المتواصل، إن علينا، إن جـاز القـول، أن «نتجادل مع» الفيلسوف بـدلاً مـن تشـرّب أفكـاره سلبياً. ومقاربـة الموضـوع بهـذه الطريقة هي أن نأخذ مـأخذ الجـد الإلحـاح السـقراطي علـى أن دراسـة الفلسـفة هـي في جوهرهـا عمـل «جـدلي» : إنهـا تتقـدم بـالحوار، بالمحاجّـة والمحاجّـة المضـادة، لا بالشـرح السهل. وقد يبدو الاقتراح أننا نستطيع أن ندير حواراً مع عقلانيي المـاضي العظـام، مـع ديكارت أو لايبنتس، وهمياً. ولكن المشروع سرعان ما يبدو أكثر معقولية وأهمية بكثير حالما يشرع المرء يقدّر أن الكثير من المسائل التي عالجها هؤلاء المفكرون ـ معايـير المعرفـة الوافية، طبيعة الجوهر، بنية العقل البشري ـ ما تزال أموراً تحظى بالنقاش الفلسفي الشديد اليوم. وإحدى أهـم الخصائص المميزة ـ ويود بعضهم القول الخاصية المميزة ـ للمشـكلات الفلسفية هي رفضها أن تصبح مهجورة، وقدرتها على الفتنة وإثارة الأجيال المتعاقبة.

ولدى تفحص العناصر المتنوعة للفكر العقلانـي وتقويـم الأفكـار الـتي تتضمنهـا، يتعذر ولا مراء أن نخطو خـارج المحيـط الثقـافي والتـاريخي الـذي نجـد أنفسنا فيـه الآن .

وسيكون من التهور والعجرفة إلى أقصى الحدود أن نفترض أن جيلنا قد أنتج الحلول النهائية لبعض من أكثر مشكلات الفلسفة مركزية وقدم عهد. ولكن بمقارنة مقاربة الفلاسفة الحديثين مع مقاربة أسلافهم، ورؤية كيف تتجدد المشكلات ويعاد تفسيرها، ربما يمكن لنا أن نكون قادرين على تعميق فهمنا، وأن نبدأ في تمييز ماهو مهم مما هو سطحي، كما نميّز الأمور ذات الأهمية الباقية من الهواجس والضلالات الزائلة. وقد لا يكون من الممكن، أو حتى من المرغوب فيه، إنتاج مجموعة من الإجابات النهائية؛ فما يهم هو أن يستمر الحوار.

الهوامش

ملحوظة : تشير الأرقام داخل العقّفات المربعة إلى المواد في البيليوغرافيا.

1- Robert Sanderson, Ussher's power princes (1670) quoted in the Oxford English Dictionary S.V. "rationalist".

2- Bernard Crick, "John Stuart Mill" in wintle (97).

3- Plato, Laws (14) 667 a; Protagoras (12) 333c; (15) 38 a5.

4- Aristotle, Nichomachean Ethics (24) BK. I, ch. 7 and Bk. X.

5- Neitzsche (3), pp. 475,559,561.

ومن أجل الرؤية الأكثر تعاطفاً مع ما قصده نيتشه بتمجيد "ديونيسوس" إنظر: Kaufmann (4) ch.4

6- D.H. Lawrence, Lady Chatterly's Lover (1928), Ch.4.

7- The autobiography of Bertrand Russell (5) Vol. II, p.22.

8- From Cogitata et Visa (1607) in (6) p. 616.

وفي الحقيقة يستمر بيكون في الحديث عن السبيل الوسط؛ سبيل النحلة، التي تجمع المادة ولكنها بعدئذ تحولها.

9- See below, ch.5, section f.

10- Philosophical Investigations (8) Part I, Section 66.

2

الخلفية الكلاسيكية

كثيراً ما توصف العقلانية في الكتب المدرسية كأنها ظاهرة بدأت وانتهت في القرن السابع عشر. إن هذه النظرة مخطئة تماماً. أولاً وكما سنرى، ما تـزال الأفكـار والنظريات العقلانية تمارس التأثير الملحوظ في كثير من المجالات الفلسفية اليوم. ثانياً، لم تنشأ أعمال العقلانيين الكبار في القرن السابع عشر من العـدم. وإنـه لصحيـح أن أعمال ديكارت ولايبنتس كانت في بعض النقاط جديـدة وأصيلـة علـى نحـو لافـت للنظر. إلا أن الشكل الفلسفي لكثير من المشكلات التي شغلتهما كان مـن شـأنه أن يغدو متعذّر الإدراك لولا التراث اليوناني الذي ورثاه.

وواحد من عملاقي الفلسـفة اليونانيـة، وهـو أرسـطو، لا يصنّـف في العـادة عقلانياً، ودوره في الفلسفة العقلانية هو، كما سيظهر، دور معقد.

بيد أن إسهام أفلاطون كان هو الحاسم. وحقاً كان تفسير أفلاطـون لطبيعـة المعرفة الفلسفية الحقيقية وموضوعاتهـا ذا تأثـير بـالغ يمكـن معـه في نقـاط كثـيرة أن يسمى أبا العقلانية. وهكذا فإنه مع أفلاطون، وخصوصاً مع نظريته في المعرفة، يجب أن يبدأ بحثنا.

المعرفة والاعتقاد عند أفلاطون

إن الخطوة الأولى في أي وصف للمعرفة هي تمييزها من الاعتقاد. وواضح أنه يوجد على المستوى الحدسي اختلاف مهم بين معرفة أن شيئاً ما هو الواقع ومجرد الاعتقاد أنه كذلك. وإحدى نقاط الاختلاف الأولية هي أن المعرفة مرتبطة بالحقيقة : إذا تكشّف أحدهم عن أهليته لمعرفة قضية فهذا يتضمن أن القضية صحيحة؛ أما المعتقدات فيمكن أن تكون باطلة وهي كذلك في أكثر الأحيان. ولكن حتى إذا كان المعتقد صحيحاً فإن هذا لا ينسب إليه بالضرورة أنه شيء من المعرفة. قد أعتقد بوجود حياة في العوالم الأخرى، وقد يصادف أن يكون هذا الاعتقاد صحيحاً في الواقع؛ ولكن ذلك لا يجعل اعتقادي مساوياً للمعرفة. ويبدو أن المعرفة هي « إدخال التحسين» على الاعتقاد الصحيح؛ والوصف المعقول لهذا التحسين هو القول إن الشخص الذي يعرف شيئاً ليس مجرد شخص يمتلك اعتقاداً صحيحاً بل يستطيع أن يقدم تعليلاً يسوّغ هذا الاعتقاد أو يقدم أسسه أو يفسّر «لماذا» هو صحيح.

وهذه الخطوة الأولى المقبولة والمعقولة في تحليل المعرفة قد أبانها أفلاطون إبانة واضحة. وفي محاورتين من محاوراته، هما «تيتياتوس» و «مينون»، نجد المعرفة تُدخل التحسين على الاعتقاد الحقيقي في ان العارف يمكن أن يعطي نوعاً من التعليل يبين فيه لماذا كان اعتقاده صحيحاً. وفي «تيتياتوس» يناقش أفلاطون الرأي القائل بأن المعرفة هي «الاعتقاد الصحيح مع التعليل» (وفي اليونانية لوغوس) في حين يقال لنا في «مينون» إن المعرفة تتضمن القدرة على اللحاق بالتفكير التفسيري (لوغيسموس)[1] (والجذر اليوناني «لوغوس» المرتبط بكلا هذين المقطعين له معنى واسع فهو يوحي بأفكار من مثل «**الكلمة**» و «**اللغة**» و «**التعريف**» من جهة، ومن جهة أخرى «**الفكر**» و «**العقل**» و «**العاقلية**».)

وإلى الآن ليس الوصف الأفلاطوني للمعرفة كافياً لإثارة الجدال، على الرغم من أنه لا بد من توفير قدر من التفصيل أكبر بكثير لجعله دقيقاً. ولكن هناك مواضع أخرى يعالج فيها أفلاطون الفارق بين المعرفة والاعتقاد ويقدم تحليلاً تضميناتُه أجدر بالملاحظة إلى حد كبير. ففي كتاب « الجمهورية» (زهاء 330 ق.م) يقال إنه ليس صحيحاً أن المعرفة تكمن في الاعتقاد الصحيح الذي يؤيده التفسير، بل أنها معصومة عن الخطأ.[2] يضاف إلى ذلك أن المعرفة والاعتقاد يُصَنَّفان بأنهما «قدرتان» أو «ملكتان » مختلفتان، يستخلص منهما أفلاطون النتيجة (المشكوك فيها) وهي أن لهما موضوعات مختلفة. ويمضي أفلاطون في تفسير هذا الإختلاف المزعوم في موضوعات المعرفة والاعتقاد بقوله إن المعرفة ترتبط بما « يكون »، على حين يرتبط الاعتقاد بما «يكون وما لا يكون».[3]

إن ما يقوله أفلاطون في هذا المقطع المناقَش كثيراً هو خلافي تماماً. وقد ذهب بعض المعلقين إلى أن أفلاطون يقدم الادعاء بـ «درجات الواقع» أو «مراحل الوجود»: فهو في هذه الرؤية يقترح أن موضوعات المعرفة توجد بمعنى خاص ذي امتياز، على حين تحوم موضوعات الاعتقاد قلقةً في عالم شفقي متوسط بين الوجود والعدم. ومن الصعب أن نعرف ما الذي سنستنتجه من هذه الفكرة الغريبة؛ ولكن لحسن الحظ فإن التفسير الأبسط والأكثر معقولية قد أوحى به ما كان على أفلاطون أن يقوله بعدئذ حول موضوعات الاعتقاد. إذ يقترح أفلاطون أننا عندما يتكون عندنا اعتقاد حول فرد جميل، أو عمل عادل، تكون هناك صعوبة تنشأ من أن ما يُفتَرض أنه جميل أو عادل قد يكون، من وجهة نظر أخرى، قبيحاً أو جائراً. فـ «هيلانة الطروادية» قد تكون جميلة في هذا العام، ولكنها في غضون ثلاثين سنة قد تصبح قبيحة، وعمل كإعادة الملكية المستعارة قد يكون عادلاً في بعض الأحيان، ولكنه في أحوال أخرى (إعادة السلاح إلى مجنون خطر) قد يكون ظالماً. ومن هذا القبيل، يقول أفلاطون « إن الأشياء التي هي كبيرة أو ثقيلة يمكن على حد سواء تماماً أن تُدعى، من وجهة نظر أخرى، صغيرة أو خفيفة.»[4] وهكذا تعاني معتقداتنا التقليدية حول العالم، وفقاً لأفلاطون، من خلل خطير : حين نعزو خاصية ما «ف»

إلى شيء ما في العالم قد يثبت في النهاية أنه، بالرغم من أن الشيء هو «ف» من إحدى وجهات النظر، فهو « ليس ف » من وجهة نظر أخرى. وهكذا فإن هذه الحجة «الحجة من الأضداد»، كما تسمى أحياناً يُفْهَم منها أن الخصائص المعزوّة إلى موضوعات الاعتقاد خاضعة على الدوام للتنقيح والتعديل، فهذه الموضوعات لا تمتلك خصائصها بطريقة مطلقة وقاطعة.

لئن كانت موضوعات الاعتقاد العادية لا يمكن الا أن يقال إنها عادلة أو جميلة، أو كبيرة أو ثقيلة، بطريقة مشروطة أو محدّدة، فالسؤال التالي هو أيوجد أي شيء يمكن أن يعد جميلاً أو عادلاً، أو كبيراً أو صغيراً على نحو قاطع. وجواب أفلاطون هو بنعم «ثابتة». وقد مهّدت محاجّته الطريق أمام تقديم ما يسمى «المثل»، وهي «الوقائع الأزلية المطلقة غير المتبدّلة»[5]، التي يزعم أنها الموضوعات الحقيقية للمعرفة.

المُثل: الواقع غير المتبدّل والفهم الخالص

إن إشارات أفلاطون إلى المُثل، المنثورة في كتاب «الجمهورية» والمحاورات المتنوعة الأخرى، لا تظهر متماسكة على الدوام. فهو في بعض الأحيان يلمح إلى أننا كلما استخدمنا مصطلح «ف» لمجموعة أو صنف من الأشياء كان لا بد من وجود مثال «ف» الذي تستمد منه الأشياء التي نكون بصددها فائيّتها. وهكذا فبالإضافة إلى الأسرّة المتنوعة التي صنعها نجارون متنوعون يوجد مثال مطلق للسرير، صنعه الله؛ وإن المشاركة في هذا المثال هي التي تعطي مادة خاصة طابعها الجوهري بما هي سرير. وفي مواضع أخرى (في «بارمنيدس» مثلاً) يعبّر أفلاطون عن شكوكه في وجود شكل مطابق يتطابق مع كل المصطلحات العامة (أيوجد، مثلاً، شكل لـ «الوحل» أو «القذَر»؟) والتسمية المستخدمة عموماً «نظرية المـُثل » تفترض أن أفلاطون ينشر مجموعة مكتملة التحقق من التعاليم، وقد تكون آراؤه (كما يفترض العلم الأفلاطوني الحديث) أقل اكتمالاً في التحقق مما يميل الكلام عن «نظرية المُثل»

إلى أن يتضمنه.[6] ولكن هناك سلك مركزي واحد حاسم لمقاصدنا، وهو التالي : بالإضافة إلى موضوعات الاعتقاد، المواد الخاصة التي هي موضوع أحكامنا بشأن العالم حولنا، يعتقد أفلاطون أنه توجد كذلك موضوعات المعرفة التي تمتلك خواصها بطريقة مطلقة وباتة. وفضلاً عن الأشياء الخاصة المتنوعة التي هي، جميلة مثلاً، يوجد ما يدعوه أفلاطون « الجميل ذاته»، الذي هو جميل على نحو خالد وثابت وتام. وإن هذا ـ مثال الجميل المتباين عن الاشياء الجميلة الخاصة ـ هو موضوع المعرفة الفلسفية.

وظاهر الآن فجأة أن موضوعاً من نحو «الجميل ذاته» ـ الجمال المطلق غير المحدد ـ ليس شيئاً نصادفه في الحياة اليومية العادية. ولا يمكن أن تلحظه الحواس؛ بل هو شيء طبيعته مجردة كل التجريد أو نظرية، ولذلك لا محالة من أن يُفهم لابصرياً أوملموسياً بل بطريقة عقلية خالصة. وهذا يفضي بنا إلى الخطوة الحاسمة في تفكير أفلاطون التي تجعل من المناسب أن نطلق عليه أبا العقلانية : إن أفلاطون يُصِرّ أن المعرفة الحقيقية تقتضي الانتقال من العالم الحسي إلى عالم « المعقولات». وما يتضمنه هذا هو التباين الجوهري بين العالم الحسي ـ العالم العادي الذي تكشفه لنا الحواس الخمس ـ وعالم المعقولات المنفصل ـ وهو عالم يجب أن يفهم العقل وحده موضوعاته. وقد أظهر أفلاطون هذه الفكرة بلغة تشبيهاته المشهورة للشمس والخط المنقسم والكهف. وأحدثت هذه التشبيهات أدبيات واسعة للتفسير والنقد؛ على أن أوجز الخلاصات يجب أن تكون كافية هنا لإيضاح التباين الرئيس الذي يلح علينا أفلاطون به. فتشبيه الشمس يجعل العالم المرئي مغايراً لعالم المعقولات (عالم المُثل) : فكما أن الشمس تضفي المرئية على موضوعات الحواس، يخلع المثال الأسمى (الذي يماثله أفلاطون مع مثال الخير) الوضوح علىموضوعات المعرفة. ويتسع التغاير ويشتد في تشبيه « الخط المنقسم»، فالنقطة المركزية فيه هي أن العلاقة بين الشيء المادي وظله مماثلة للعلاقة بين موضوعات العقل (المُثل) وموضوعات الاعتقاد العادي. وهكذا فالشخص المشغول بالأحكام الخاصة بشأن العالم المادي هو بمعنى من المعاني يتعامل مع مجرد الظلال. وعليه لبلوغ المعرفة أن يبتعد عن الإدراك الحسي العادي وأن يوجّه عقله إلى الأعلى نحو أشياء الفهم الخالص. وأخيراً، فإن أفلاطون في تشبيه

الكهف التصويري يشبه حياة الانسان العادي بالأسرى المكبّلين الذين يرقبون الصور المضطربة المسلّطة على جدار في كهف كبير تحت سطح الأرض. ويقول أفلاطون، قبل كل شيء « يجب تحرير الأسرى من القيود ومعافاتهم من أوهامهم» (ومن الممكن افتراضه أن هذا يتضمّن تحرير العقل من الهوى الأعمى وإنشاء مجموعة من المعتقدات الحقيقية حول العالم). ولكن هذا ليس إلا بداية الحكمة. فللانتقال من مجرد الاعتقاد إلى المعرفة الحقيقية، لا بد للراغب في أن يكون فيلسوفاً من أن يُسْحَب من الكهف بكل معنى الكلمة؛ إنه يجب أن يصعد من الكهف ويبتعد عن ظلامية العالم المادي باتجاه العالم الأعلى للنور وضياء الشمس الذي يمثل مجال المعرفة والمُثل. وحالما يخرج من الكهف يستطيع أن يباشر السير على الطريق إلى المعرفة، وسيكون في النهاية قادراً أن يتأمل المثل في كل حقيقيتها وجمالها : «إن الصعود إلى العالم الأعلى وإلى رؤية الأشياء هنالك يمكن أن يُقَارن بتقدم العقل إلى الأعلى نحو عالم المعقولات.[7]»

وأحد جوانب القصد الكامن خلف هذه التشبيهات إنما هو جانب سياسي. فغاية أفلاطون في « الجمهورية» هي أن يظهر أن الدولة العادلة يجب بالضرورة أن يحكمها أولئك الذين يمتلكون المعرفة الحقيقية ـ الفلاسفة :« إن المجتمع الذي وصفناه لن يغدو واقعاً... ولن نرى نهاية لمتاعب البشرية إلى أن يصبح الفلاسفة هم الملوك...»[8] وقد كان الكثيرون من منتقدي أفلاطون، القديمين والحديثين على السواء، مُتشكّكين بشأن القابلية العملية والمرغوبية في أن يُعهَد بالحكم إلى النخبة الفلسفية. ولكن إذا نحّينا السمات السياسية في نظرية أفلاطون جانباً، تبقى ثمة صورة مثيرة رائعة للطريق إلى المعرفة الحقيقية كان لها تأثير عميق في الفلسفة عموماً، وفي الموروث العقلاني خصوصاً. وما يعبّر عنه زعم أفلاطون في كلمات قليلة هو أن بلوغ المعرفة الحقيقية يقتضي المحاولة النظامية لتحرير العقل من عالم الحواس اليومي، من عالم الملاحظة التجريبية واعتقاد الفهم المشترك.

القَبْلية عند أفلاطون

إن رفض أفلاطون للحواس بوصفها مصدراً للمعرفة ينم عن وضوح خاص عندما يصف برنامجه التربوي للحكام ــ الفلاسفة المستقبليين. وقصدُ المنهاج الأفلاطوني كله هو « أبعاد العقل عن الحواس» باتجاه الممارسة الخالصة للتفكير القَبْلي :« إن علم الحساب مفيد لمقاصدنا. لأنه يرفع العقل ويُرغمه أن يُحاجّ بشأن الأعداد المجردة، ولن تصدّه أية محاولة لقَصْر المحاجة على مجموعات من الأشياء المرئية أو الملموسة.»[9] وبعد علم الحساب يأتي علم الهندسة، ثم، ومما يدعو إلى الدهشة، يأتي علم الفلك. ولكنه ينتهي إلى أن يكون «علمَ فلكٍ» من نوع بالغ التجريد وغير تجريبي. « علينا أن نعامل علم الفلك معاملة علم الهندسة ونتجاهل السماوات المرئية إذا أردنا أن نوجّه عقلنا نحو القصد المفيد.»[10] وهكذا ففي تصور أفلاطون أن السلوك الفعلي للأجسام السماوية غير ذي صلة بالموضوع.

والمعرفة الحقيقية لا تأتي من ملاحظة العالم المرئي بل من التفكير الرياضي المجرد. (هذا التصور يجب عدم رفضه بوصفه شاذاً كل الشذوذ : بل ينبغي أن نلاحظ أن الفلكيين الحديثين يبحثون عن القوانين الرياضية التي هي مجردة إلى حد كبير ولا تلاحظها الحواس ويستخدمونها ــ على الرغم من أنها ولا مراء ترطها بالظواهر الحسية عملية طويلة من التفكير.)

وليس نظام أفلاطون المعرفي رياضياً بصفة كلية. فبعض المُثُل، كمثال العدل ومثال الجمال، هي يقيناً ليست أشياء رياضية. وفي موضع آخر يقترح أفلاطون أن التفكير الرياضي وسيلة لغاية أكثر منه غاية في ذاته. غير أن الدراسات الرياضية يُستشهد بها على الدوام بوصفها خطوة حاسمة نحو نوع من التفكير المجرد الذي يجب على الفيلسوف أن يعود نفسه عليه قبل أن يستطيع بلوغ المعرفة.

ويقترح أفلاطون أن المعرفة الفلسفية معنيّة لا بما يصادف أن يكون الواقع بل بما لا يمكن أن يكون غير ذلك، وهي معنيّة، حسب تعبيره بـ « الواقع الأزلي، الواقع الذي لا يؤثر فيه تغيّر أو انحلال.»[11] يضاف إلى ذلك أن هذه المعرفة ليست بَعْدية، ليست مستمدة من التجربة، بل قَبْلية مستمدة من التفكير المجرد المستقل عن الحواس. وكما يصوغ ذلك أفلاطون «على المرء أن يناضل لبلوغ الوقائع النهائية بممارسة العقل الخالص من دون أي عون من الحواس.»[12] والصورة الناتجة مدهشة وهي في بعض النواحي مُغْوية. فهي تقدم الأمل أن بإمكان الفلسفة أن تبلغ التبصر للحقائق الأزلية المطلقة التي تتجاوز عالم العَرَض والحدوث. وهذا تصور، كما سنرى، أعطى دفعاً قوياً لنشوء الأنظمة الفلسفية للعقلانيين الأوربيين الكبار.

المشكلات المرتبطة بالتصور الأفلاطوني للمعرفة

أولاً، المعصومية والضرورة :

لقد لاحظنا أن أفلاطون يَعدّ المعرفة (آ) معصومة و (ب) معنيّة بـ «الواقع الأزلي». وأدى قبول الفلاسفة المتأخرين لهذين الزعمين إلى نشوء أحد المعتقدات المعيارية للعقلانية : هو أن المعرفة لا يمكن أن تكون معنيّة بالحقائق العارضة (القضايا التي «يصادف» أن تكون صحيحة). بل يجب أن تتعامل حصراً مع الحقائق الضرورية (القضايا التي «يجب» أن تكون صحيحة). وليس واضحاً أمر أن هذا التمييز يجب أن نقرأه بالرجوع إلى أفلاطون؛ فهو بالتأكيد لم يدرسه بصراحة (والتفسير البديل لتفسير أفلاطون للمعرفة سوف يُذكَر أدناه). ولكنه سيكون مفيداً أن نقول هنا كلمة حول الصعوبات التي تكتنف قَصْر المعرفة على مجال الحقائق الضرورية.

إن الفلاسفة الكثيرين الذين أصروا أن المعرفة يجب أن تكون معنيّة بالحقائق الضرورية يبدون مذنبين بالخطأ المنطقي الفاضح. فالقول بأن ثمة صلة ضرورية بين

المعرفة والحقيقة شيء، ولكن القول بأن المعرفة يجب أن ترتبط بالحقيقة الضرورية شيء آخر تماماً، والافتراض أن القول الأول يستلزم القول الثاني إنما ينطوي على مغالطة، وهذه المغالطة (التي يمكن أن يطلق عليها مصطلح مغالطة «النقل الشرطي» يمكن شرحها كما يلي. إنها لحقيقة ضرورية أن سميث اذا كان يعرف أن «ب» (حيث يمثل « ب » أية قضية تريدها)، إذن فإن « ب » حقيقي. وقيام المرء بالزعم المعرفي هو التزامه آلياً بحقيقة ما هو مؤكّد. وهذا صريح تماماً. فهو وظيفة السبيل الذي يؤدي فيه الفعل «عرف» عمله. ولعلنا نعبّر عن ذلك على هذا النحو :

1- «بالضرورة [إذا كان س يعرف أن ب، فإن ب حقيقي] .» ولكنه مما ينطوي على المغالطة أن ننقل العامل الشرطي «بالضرورة» إلى الأمام وأن نشير إلى أنه :

2- « إذا كان س يعرف أن «ب» ، فإن «ب» حقيقي بالضرورة.» والخطأ هنا يمكن أن يوضحه التشابه الجزئي. إذا كانت طريقة في المعالجة الطبية تُعدّ إشفاء، فالاقتضاء الضروري أن تكون ناجحة. وهذا صريح تماماً : إنه ببساطة وظيفة الطريقة التي تؤدي فيها كلمة « إشفاء » عملها. ونحن نعبّر عن ذلك على هذا النحو :

1 مكرر- «بالضرورة [إذا كانت س إشفاء، فإن س ناجحة] .» ولكنه مما ينطوي على المغالطة أن ننقل العامل الشرطي «بالضرورة» إلى الأمام وأن نشير إلى أنه :

2 مكرر - « إذا كانت س إشفاء، فإن س معالجة ناجحة بالضرورة.» فالعبارة (2مكرر) تتضمن أن المعالجة لا يمكن أن تُعدّ إشفاء الا اذا كان نجاحها مضموناً من الوجهة المنطقية، وهذا يفترض أمراً مشكوكاً فيه كثيراً : هو أننا يجب أن نقصر نعت «الإشفاء» على المعالجات المعصومة عن الخطأ، التي لا يمكن إلا أن تنجح. وكل ما تقوله القضية (1 مكرر) هو أن الإشفاء معالجة تنجح في « الحقيقة الفعلية». وهذا لا يتضمن البتة

أن المعالجة لا يمكن أن تعد إشفاء إلا اذا كانت تحمل الضمانة المنطقية المعصومة عن الخطأ في النجاح.

ويجب أن نلاحظ أن أفلاطون نفسه لم يرتكب هذا النمط من المغالطة الموصوفة آنفاً. ولكنه بحديثه أن المعرفة «معصومة عن الخطأ» وأنها تمتلك «الواقع الأزلي» بوصفه شيئاً لها، قد مهد الطريق، قصداً أم من دون قصد، أمام قَصْر موضوعات المعرفة على الموضوعات التي تمتلك خواصها بطريقة ضرورية صارمة. وهذا القصر، كما تظهر المناقشة الانفة، يتضمن اعادة تعريف الفعل « عرف». إذ يُطلب إلينا أن نقبل مفهوماً معدلاً للمعرفة لايمكن أن تُعَدّ فيه قابلة للمعرفة الا القضايا الصحيحة بالضرورة من نحو « اثنان زائد اثنين تساوي أربعة» أو «مثال العدل عادل مطلقاً». ولكن المفهوم العادي للمعرفة يسمح بأن تكون القضايا معروفة إذا كانت حقيقية «بالفعل»، ولو أن حقيقتها ليست مسألة ضرورية. والملاحظات التجريبية من نحو «الشمس تسطع» أو «جلس الهر على الحصير» ليست حقائق ضرورية : إنها توكيدات محتملة قد تكون حقيقية وقد لا تكون، إعتماداً على الظروف. ولكن الأفلاطوني لم يقدم حجة مقنعة لاستبعاد مثل هذه القضايا التجريبية المحتملة من مجال المعرفة. والفهم المشترك يفترض أننا كثيراً ما تكون لدينا الأسس الوافية تماماً لتأكيد أن هذه القضايا حقيقية، وأن لدينا التسويغات الكافية لادعاء أننا نعرفها.

التفسير البديل. دافع بعض المعلقين عن أفلاطون في وجه هذا النمط من النقد مفترضين أنه لا يريد أن يستبعد القضايا التجريبية عن تصوره للمعرفة بمقدار ما يقترح أنه يجب علينا أن نتخطاها، أو أن «نفارقها» إذا كنا نود الوصول إلى الفهم الصحيح. وأفلاطون في هذه الرؤية معنيٌّ بإظهار أن الحكمة الفلسفية الحقيقية يجب أن تتضمن لا معرفة ما هو حقيقي وحسب، بل «فهم» لماذا هو حقيقي (هناك مواضع كثيرة يبدو فيها أن الفعل epistasthai الذي يستخدمه أفلاطون أقرب إلى مفهوم «**الفهم**» من مجرد «**المعرفة**»).

وفي « **الجمهورية**» يصف أفلاطون منهجا خاصا للوصول إلى فهم الواقع الذي يدعوه «**الجدل**». ويتضمن الجدل «التوكيد المتجه إلى الأعلى» الذي يقوم به العقل بخصوص المبادئ اللأولى، ولكن العقل، كما يقول أفلاطون، حالما يصل إلى فهم المبدأ الأول «قد يعود، وبتعلقه بالنتائج التي تعتمد عليه، يهبط في النهاية إلى نتيجة».[13] وهذا مقطع يصعب تفسيره، ولكن يبدو أن جانباً على الأقل مما يقوله أفلاطون هو أن الفهم يجب أن يكون «نظامياً» : فالقضية يجب أن تكون منسجمة مع بنية نظرية عامة إذا كنا نبغي الوصول إلى تقويم لماذا هي حقيقية. وفي هذا التفسير يمكن إعفاء أفلاطون من تهمة الحصر الاعتباطي وإعادة التحديد لمفهوم المعرفة. بل يمكن النظر إليه على أنه يقدم مفهوماً جدلياً ديناميياً للفهم البشري، مفهوماً يشتمل على ومضات مما صار يُعْرف بالوصف التفسيري «**الهوليسي**»، **holistic**، وهو نوع من التعليل ظهر بعدئذ في أعمال عقلانيين من مثل سبينوزا.[14] فالواقع لا يمكن فهمه تجزيئياً : بل على الفيلسوف أن يكون لديه فهم موحَّد يدرك به كيف ينسجم كل جزء مع الكل إذا كان سيقوى على فهم لماذا هي الأشياء على ماهي عليه، وبذلك يصل إلى الفهم الحقيقي. وكما سنرى في الفصيلين القادمين، يتركز الكثير من المناقشات بين العقلانيين والتجريبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر حول مسألة هل هذا الفهم الموحَّد للواقع ممكن.

ثانياً، منزلة الرياضيات:

تنشأ المشكلة الأخرى المتعلقة بمقارنة أفلاطون للمعرفة عما يتصل بحماسته للتفكير الرياضي. فالقضايا الرياضية هي سرمدية بالفعل وصحيحة بالضرورة، ولكن ذلك لا يستتبعه أن لها منزلة الحقائق غير المشروطة أو «المطلقة». فضرورة الرياضيات في الهندسة الأُقليدية، مثلاً، تعتمد ببساطة على أنها مستنبطة بالتفكير المنطقي الذي لا لبس فيه من بديهيات أُقليدس. ولكن ماذا عن البديهيات نفسها؟ إنها «المسلّمات» الأولية (أو المقدمات الأساسية) للنظام : إنها هي نفسها لا يمكن

البرهان عليها تحت طائلة النكوص اللانهائي (إنها يجب إظهارها لاتّباعها من البديهيات السابقة وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية).[15] وزبدة القول هي أن منزلة الحقائق الرياضية « افتراضية » وليست غير مشروطة. إنها صحيحة بالضرورة إذا كانت البديهيات صحيحة؛ ولكنها ليست حقيقية بأي معنى «مطلق». (ونظريات اقليدس هي في الحقيقة معبر عنها بهذا الشكل الافتراضي بأدق معنى للكلمة : «(إذا كان العدد كيت وكيت مركباً فإن كذا وكذا من الخواص سوف تحصل ... » وهكذا قد يكون بالإمكان البرهان على نظريات مختلفة تمام الاختلاف على أساس التعريفات الأولية والمُسلّمات المختلفة. وهذه النقطة واضحة لنا في هذه الأيام بوجه خاص على ضوء نشوء الأنظمة الهندسية غير الأُقليدية البديلة ، التي هي مشروطة كنظام اقليدس ، ولكنها مبنية من مجموعات مختلفة من البديهيات الأولية.

ومما يُثير الاهتمام أن أفلاطون نفسه يُسلم بالطابع الافتراضي للتفكير الهندسي: «يبدأ طلاب الهندسة والأشكال المشابهة من التفكير بالتسليم جدلاً ببعض الأشياء ... ويتعاملون معها بوصفها افتراضات أساسية.»[16] ولكن أفلاطون بدلاً من تنقيح مزاعمه حول إمكانية المعرفة غير الافتراضية والمطلقة،يصل إلى أن نوع المعرفة الذي يقدمه الرياضيون محدد بمنزلته الافتراضية : «على الرغم من أن الموضوعات التي هي كالهندسة معنيّة بالواقع فهم لا يرونه إلا في نوع من الحلم وليس بصورة واضحة، ما داموا قد تركوا فروضهم من دون تفنيد.»[17] ويلح أفلاطون أن على الفيلسوف أن يتجاوز إجراءات الرياضي الشرطية والافتراضية. عليه أن يمارس نوعاً خاصاً من النشاط العقلي يدعوه أفلاطون noesis أو «الفكر الخالص» : إن الفكر الخالص يعامل فروضه لا بوصفها معطاة بل بوصفها .. نقاط انطلاق وخطوات في الصعود إلى المبدأ الكلي الأول المكتفي بذاته.»[18]

وهذا الصعود للفكر الخالص إلى الحقيقة النهائية والمطلقة ــ إلى ما يسميه أفلاطون المبدأ الأول المكتفي بذاته أو «غير الافتراضي» ــ هو مركزي بالنسبة إلى النظرة العقلانية. وهو يتضمن زعماً لا فتا للنظر : هو أن التفكير القَبْلي يمكن أن

يزودنا لا بمجرد الحقائق المفهومية التي تصح بالضرورة نتيجة تعريفات ومسلّمات معينة، بل بالحقائق الجوهرية حول الواقع. وهذا الزعم هو واحد من أكثر المزاعم إثارة للخلاف في تاريخ الفلسفة، وسوف يتأجل البحث فيه إلى أن نرى كيف تطور في أنظمة العقلانيين المتأخرين. والنقطة التي تستحق الملاحظة هنا هي أن البرنامج الطموح في استخدام التفكير القَبْلي لاكتشاف بنية الواقع المطلق هو من بنات أفكار أفلاطون. وقد كان أفلاطون هو الذي ابتكر المخطط الكبير ـ صعود الفكر الخالص إلى أن يقوى في النهاية، كما يقول، على أن « يبدأ بتعريف الطبيعة الجوهرية للواقع». (19)

أفلاطون ومذهب المعرفة الفطرية

لا بد لنا قبل أن نترك أفلاطون من أن نعلّق على عنصر آخر في مقاربته للفلسفة. وإذا كانت المعرفة الفلسفية تنشأ «من دون عون الحواس» فمن الطبيعي أن نسأل من أين تأتي في هذه الحال. ما ينبوع معرفتنا بالواقع النهائي إذا لم يكن هو ملاحظة العالم حولنا؟ والقول إن دارس الفلسفة لا بد قد تعلّم هذه الحقائق من معلمه أو ناصحه الموثوق به يكاد لا يكون جواباً، لأنه لا يقدم غير تحويل السؤال إلى الجيل السابق. وعلى أية حال، فإن تصور أفلاطون الدينامي أو «الجدلي» للبحث الفلسفي يرفض كلياً فكرة أن المعرفة يمكن أن تنتقل إلى متلق سلبي بهذه الطريقة : «نَوَّلُنا أن نرفض تصور التعليم الذي يدّعيه الذين يقولون إنهم يستطيعون أن يضعوا في الذهن المعرفة التي لم تكن فيه من قبل. وبدلاً من ذلك، يقول أفلاطون «إن حجتنا تدل على أن هذه القدرة [على فهم الحقائق النهائية] هي فطرية في كل ذهن إنساني.» (20)

وفي محاورة «مينون» وفي غيرها، تُشْرَح القدرات العقلية الفطرية بلغة أسطورة « التذكر». فالروح خالدة وقد رأت كل الأشياء في رحلتها السابقة. هكذا ماندعوه «التعلم» إنما هو مجرد تذكر أو تفكير في الأحداث الماضية -استعادة تلك المعرفة المنطقية التي تتذكرها الروح من تجسّداتها السابقة. (21) ومن المحتمل أن هذا

المذهب الغريب هو فكرة من أشهر الأفكار المعروفة عن أفلاطون، التي يمكن أن نرى تأثيرها واضحاً ضمن ما نرى في قصيدة «ووردزورث» الغنائية الشهيرة :

ليست ولادتنا إلا نوماً ونسياناً :
الروح التي تنهض بنا، نجمة حياتنا
كان موضعها في مكان آخر،
وجاءت من البعيد :
نحن نأتي لا في نسيان كامل
ولا في عري تام
بل ونحن نجرجر سحب المجد ..... (22)

ولكن القيمة التفسيرية لمذهب التذكر، وإن كانت مثيرة للشعراء، هي من وجهة النظر الفلسفية ضعيفة. فردّ اكتساب المعرفة إلى وجود سابق ليس لـه إلا إهمـال لمشكلة كيف نصل إلى معرفة القَبْلية بدلاً من حلها.

ومهما يكن، فإن لمذهب أفلاطون في المعرفة الفطريـة حججاً مقبولـة في الظـاهر تستحق الإضافة. وإحدى النقاط المهمة هي أنه من العسير أن نـرى كيـف يمكـن، مثـلاً، لفهمنا للحقائق الرياضية أن يفسَّر على أسـاس الملاحظـة الحسـية. ففـي «فيـدون»، علـى سبيل المثال، يشير أفلاطون إلى أنه لدينا مفهوم للمساواة الرياضية التامـة، ولـو أنـه ليس هناك شيئان نلاحظهما في خبرتنا العادية متساويين تماماً. (23)

ويحاول أفلاطون في « مينون » أن يبرهن أن الغلام العبد الصغير يمكـن حثُّه علـى رؤية حقيقة هندسية (المثال متعلق بخصائص المربـع) علـى أسـاس فهمـه الفطـري لبعـض الأفكار الرياضية الأساسية. والعبد، حسب أفلاطون، ولو أنه جاهل، لديه في الداخل من قبل كل التبصرات الصائبة؛ والمعلم، كالقابلة، ليس عليه إلا أن «يسحب المعرفـة» بطـرح الأسئلة الصحيحة. (24)

وقد يكون الناقد التجريبي شديد التشكك في هذا الأمر، وقد يظن أن المعلم في «سحب» المعرفة لا بد أنه قد استخدم الأسئلة الموجّهة ليحصل على الجواب الذي أراده. وعموماً سوف يُصر التجريبي أن المفهومات الرياضية تُكتَسَب في الطفولة الباكرة بوساطة المثيرات الحسية المناسبة. وسيرد العقلاني على ذلك أنه مهما كانت براعة المعلم في التعامل مع القطع المستطيلة والقطع النقدية، لن يقوى عل أن يجعل التلميذ يتعلم أبسط الحقائق الرياضية لو لم يمتلك التلميذ من قبل فهماً فطرياً للمبادئ الأساسية والروابط المتعلقة بها. وسوف نعود إلى هذه المسائل بعدئذ، بدلاً من محاولة حسمها الآن.[25] بيد أن هذه المناوشة التمهيدية يجب أن تكون كافية للدلالة على مدى أهمية الدور الذي يؤديه مذهب الفطرة عند أفلاطون في الوصف العقلاني للمعرفة.

نقد أرسطو لأفلاطون

إذا كان بالإمكان البرهان الواضح على دور أفلاطون بوصفه مؤسساً للعقلانية، فإن إسهام أرسطو أشد غموضاً بكثير. وكثيراً ما يجري الادعاء بأن أرسطو مؤسس التجريبية، مما يعطينا الصورة الرائعة المشرقة لواحد من العملاقين الفلسفيين اليونانيين يقف على رأس كل جيش من الجيشين الكبيرين المتنافسين للعقلانيين والتجريبيين. ولكن الأمور نادراً ما تكون بهذه البساطة في الفلسفة.

ومما لا شك فيه أن الصحيح هو أن أرسطو كان له اهتمام غير أفلاطوني على نحو مميز بالسلوك المفصّل وبنية الأشياء العادية في العالم القابل للملاحظة. والمجموعة الهائلة مت الأعمال العلمية الأرسطية، ولا سيما في ميدان التاريخ الطبيعي، تشتمل على وفرة من المعطيات القائمة على الملاحظة التجريبية. ولو نظر المرء عموماً إلى مقاربة أرسطو للأنطولوجيا - البحث عما يوجد في العالم ــ لبدا واضحاً على الفور أن موقفه أقرت إلى الأرض من موقف أفلاطون بكثير. وعند أرسطو ليس الجوهر (الحامل الأساسي للخصائص) مثالاً مجرداً بل هو مفرد

ملموس ـ على سبيل المثال إنسان معين أو حصان مفرد. وفي «الميتافيزيقا» ينكر أرسطو بصراحة أن الشمولي (كالجمال) يمكن أن يكون جوهراً؛ وفي موضع آخر يصب ازدراءه على فكرة أنه قد توجد أشياء من نحو «مثال الخير» أو « الخير المطلق». [26]

والخير عند أرسطو ليس شيئاً مفارِقاً، إنه شيء لا بد أن يتجسد أو يتعين في أشياء خيرة خاصة. وتوحي هذه المقاربة أن نقطة الانطلاق الواضحة للكثير من مجالات البحث الفلسفي هي النظر إلى الأشياء اليومية في العالم الذي يحيط بنا. وكثيراً ما نرى أرسطو (في رسالتيه في الأخلاق[الأخلاقيات] مثلاً) يقترح أن يبدأ البحث في موضوع معين بنظرة عامة إلى «الآراء المتلقّاة» ـ الآراء المعيارية ومعتقدات الفهم المشترك التي يُعْتَقَدُ بها في موضوع خاص. [27]

وكل هذا يبدو لدى الوهلة الأولى شديد الابتعاد عن أفلاطون ومذهبه العقلي المجرد وازدرائه للحواس. إلا أن الاهتمام العام بالملاحظة التجريبية ليس في حد ذاته كافياً لتصنيفه تجريبياً. ونحن بحاجة إلى أن نسأل الأسئلة الأكثر دقة وتخصصاً. هل عَدَّ أرسطو أن الحواس هي الأساس النهائي لكل المعرفة البشرية؟ وماذا كان موقفه من إمكان المعرفة القَبْلية؟

حول السؤال الأول، يُنْسَب إلى أرسطو في كثير من الأحيان أنه صاغ المذهب التجريبي القائل بأنه « لا يوجد في العقل ما لم يكن في الحواس من قبل ». إن هذا الشعار، المعروف عموما في شكله اللاتيني :

nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu

يُنكر إمكانية المعرفة الفطرية ويُصر أن كل مفهوماتنا مستمدة بشكل نهائي من التجربة الحسية. والقاعدة اللاتينية العامة ستوجد في كتابات توما الأكويني، وقد آمن الأكويني يقيناً أنه في دفاعه عن المذهب التجريبي كان يتّبع سلطة أرسطو، ولكن البحث في المجموعة الأرسطية يكشف أنه لا وجود لمعادل يوناني دقيق للعبارة التي يستخدمها الأكويني. ويقترح أرسطو في كتابه «في النفس» أن القدرة على الفهم

تتطلب تشكيل الصور العقليــة، وهـذا يتطلـب القـدرة علـى الإدراك الحسـي «إذا لم يدرك المرء الأشياء إدراكاً حسـياً فلـن يتعلـم أو يفهـم أي شـيء». [28] وهكـذا فـإن وصف أرسطو لأعمال العقل تجريبي بمقدار ما يؤمن أن المعرفة تشترط مسـبقاً وعلـى نحو أساسي القدرة على إدراك العالم من حولنا بوساطة الحواس.

وصف أرسطو للمعرفة البرهانية

أما في مسألة المعرفة القَبْلية فليس واضحـاً علـى الإطـلاق أن أرسـطو يرفـض الرؤية الأفلاطونية القائلة بأن العقل يمكن أن يزودنا بالحقائق الضرورية الجوهرية عن العـالم. وإذا نظرنـا إلى تفسـير أرسـطو العـام للتفكـير العلمـي (في " التحليـلات اللاحقة") تبيّن أنه متأثر بشدة بالتصور البديهي أو الاستنباطي للمعرفـة. وبـدلاً مـن الاصرار على الإجراءات الاستقرائية القائمة علـى الملاحظـات الحسـية، كـالتجريبين المتأخرين أمثال فرنسيس بيكون، يحاجّ أرسطو أن المعرفة العلميـة الحقيقيـة يجـّب أن تتضمن البراهين المنطقية الصارمة من المبـادئ الأولى : « مـا دام محـالاً لمـا توجـد لـه معرفة [علمية] أن يكون غير ذلك، فما هو معروف بفضل المعرفة البرهانية يجـب أن يكون ضرورياً. ولذلك فالبرهان استنباط من المقدمات الضرورية. » [29]

يبدو ذلك كالتزام قوي بالفرضيــة الأفلاطونيـة أن معرفـة الواقـع هـي معرفـة الحقائق الضرورية. وقـد حـاول بعـض المعلقـين أن يقـاوموا هـذا الأسـاس العقلانـي ظاهرياً في وصف أرسطو للتفكير العلمي بافـتراضهم أن كـل مـا يقصـد أرسـطو أن يقوله حقاً هو أن نتائج المحاجّة العلمية تصح بالضرورة من مقدماتها (كما هي الحال في أية محاجة مشروعة)؛ ولا يحتاج هذا الأمر أن يتضمن أن المقدمات هـي «نفسـها» ضرورية. والآن إنه لصحيح بالتأكيد أن التفسير الاستنباطي للتفكير العلمي (التفسير الذي يلحّ على أن النتائج تُستنبط منطقياً من المقدمات) لا «يحتاج» بالضرورة إلى أن يتضمن الالتزام بالرؤية الخلافية القائلة أن المقدمات هي نفسها ضروريـة. ولكـن ممـا لا ريب فيه أن لأرسطو مثل هذا الالتزام. وهو يؤكد بصراحـة تامـة أن العلـم معنيٌّ

بما «لا يمكن أن يكون غير ذلك»، وبكلمات أخرى، إنه يؤكد الرؤية الجبرية الشديدة للحقيقة العلمية. وليست المبادئ الأساسية للعلم عند أرسطو، كما هي في الرؤية التجريبية المعيارية «حقائق وحشية» ـ مجرد تأكيدات عارضة من الممكن أنها كانت غير ذلك. بل على العكس، ليس العلم معنياً بما يصادف أنه حقيقي وإنما بما «يجب» أن يكون حقيقياً : «تأتي المعرفة العلمية من نقاط الانطلاق الضرورية، لأن ما يُعرَفُ لا يمكن أن يكون غير ذلك.»[30]

ويُقِرّ أرسطو بيسر أن نقاط الانطلاق الأساسية نفسها لا يمكن البرهان عليها بالاستنباط المنطقي (ولو أمكن لما كانت المبادئ أساسية للنظام : فالبرهنة كلها يجب أن تتوقف في مكان ما). كيف ستُعْرَفُ إذن؟ يعلن أرسطو في «التحليلات اللاحقة» أن أول مبادئ العلم يُعرف بعملية تدعى epagoge وكلمة epagoge كثيراً ما تُذكَر بجانب التفكير الاستنباطي (syllogismos) بوصفها إحدى الطريقتين اللتين نتعلم بهما.[31] وتُترجم الآن في العادة كلمة Epagoge إلى كلمة « الاستقراء »، ولكن علينا أن نَحْذَرَ من أن نكون قد ضَلَلْنا وأقحمنا على أرسطو الرؤية البيكونية القائلة بأن العلم يثبت نتائجه بـ «استقراء» القوانين العامة من الملاحظات والاختبارات الدقيقية في الأحوال الخاصة. وفي الحقيقة ليس عند أرسطو ما ينسجم مع «المنهج الاختباري» النظامي في العلم. والكلمة اليونانية epagoge مشتقة من الفعل epagogein الذي له المعنى العادي غير التقني للفعل «يُغْري»، وعلى ذلك فالفكرة الجوهرية في مصطلح epagoge الأرسطي هي فكرة العقل الذي « يُغرَى» من حقيقة إلى أخرى.[32] ويبدو إذن أن دور الحواس في إثبات المبادئ الأولى هي عند أرسطو مجرد دور مساعد على الكشف. والحواس قد تقودنا في الاتجاه الصحيح، أو تحثنا على التفكير بموازاة الخطوط المثمرة. ولكنها هي نفسها لا تثبت حقيقة القضايا الضرورية ـ فلا يمكن أن تزودنا بمعرفة «ما لا يمكن أن يكون غير ذلك» (ويلح أرسطو أن epagoge لا يمكن بحد ذاتها أن تفضي بنا إلى المعرفة الحقيقة أو «الإبستيمة» epsteme). كيف يمكن إذن أن نبلغ المعرفة بهذه الضرورات الأساسية؟ والحل عند أرسطو هو أننا نعرف المبادئ العلمية بالحدس العقلي، الذي

يسميه nous ـ وهذه كلمة وثيقة الصلة بمصطلح أفلاطون للفهم العقلي الخالص noesis.[33] وهكذا على الرغم من الصورة التقليدية المأخوذة عن أرسطو بوصفه المدافع عن التجريبية في وجه العقلانية الأفلاطونية، يبدو أن أنموذج المعرفة العلمية الذي يسهم به في آخر الأمر مدين بشدة للأنموذج القَبْلي الجبري عند أفلاطون.

إعادات التفسير الحديثة لأرسطو

من الجدير بالملاحظة أن البحوث الأخيرة قد اقترحت أنه بالإمكان تفسير نظرية أرسطو في المعرفة على ضوء مختلف إلى حد ما. وليس أرسطو، بنظر أحد النقاد الحديثين، معنيّاً حقاً بإعطاء تفسير لمنطق الكشف العلمي؛ وليس غرضه في «التحليلات اللاحقة» أن يفسّر كيف يجب أن يباشر العلماء البحث عن الحقيقة، بل أن يصف المنهج الصحيح لـ « التعليم » و « نقل » المعرفة : (.... لم يكن المقصود بنظرية العلم البرهاني أن ترشد البحث أو أن تشكله؛ إنها معنية حصراً بتعاليم الحقائق المكتسبة الآن؛ وهي لا تصف كيف يكتسب العلماء، أو ينبغي أن يكتسبوا، المعرفة : إنها تقدم أنموذجاً شكلياً يتعلق بالكيفية التي يجب على العلماء بها أن «يقدموا» و «ينقلوا» المعرفة).[34]

والأنموذج الأرسطي في رؤية حديثة أخرى كذلك مصمَّم لصياغة شروط «التعليل» العلمي. فتعليل ظاهرة هو فهم لماذا تحدث، وهذا الفهم يتضمن إظهار أنها قابلة للاستنباط من المبادئ الأولى الشارحة نفسها بنفسها : «حين يقول أرسطو إن الإبستيمة epesteme [تُترجم عادة إلى « المعرفة»] معنيّة بما لايمكن أن يكون غير ذلك، فإن زعمه يجب أن يُقرأ لا ... بوصفه تراثاً من أفلاطون غير ممتحن بل بوصفه فرضية جوهرية مخصصة لتوضيح المفهوم السائد للفهم. وذلك الفهم يشكله تعليل الروابط الضرورية في الطبيعة. »[35]

وإنه لمما يتجاوز مجال هـذا الكتـاب أن نمتحـن هـذه الاعـادات لبنـاء فلسـفة أرسطو في العلم. ولكن مهمـا فسرنا أرسـطو، فليـس بالإمكـان نكـران أنـه ملـتزم بالزعم بأن العلم يرتبط في مرحلة من المراحل بفهم الحقائق الضرورية عـن الواقـع أو الروابط الضرورية في العالم الطبيعـي. وإن هذاالعنصـر في تفكـير أرسـطو هـو الـذي يجعله ملائماً لتصنيـف مقاربتـه بأنهـا بمعنـى مـن المعـاتي مقاربـة «عقلانيـة» (وكمـا سنرى، فإن فكرة الحقيقة الضرورية والروابط الضرورية هي فكرة ذات حجم كبـير في فكر العقلانيين الكبار في القرن السابع عشر).

وبما أن هذه المقاربة الجبرية للعلم قد تصدم الكثير مـن القـراء بوصفهـا شـاذة وواضحة الضلال، فلعله يجدر بنا أن نشير إلىأن فلاسفة اليوم لا يوافقـون البتـة أنهـا غير قابلة كلياً للدفاع عنهـا. وفي الثلاثينيـات والأربعينيـات مـن هـذا القـرن عندمـا كانت فلسفة العلم التجريبية الجذرية هي السائدة، كـان جُـلُّ الفلاسـفة يلحـون أن العلم لا يمكن أن يكـون معنيّـاً إلا بالحقـائق العارضـة، وكـانوا يدينـون بكـل معنـى الكلمة الفكرة الأرسطية بأن المعرفة العلمية ترتبط بما «لا يمكن أن يكون غير ذلك». على أن التطورات الفلسفية الأخيرة قد جعلت الأنموذج الأرسطي يبـدو أقـل منافـاة للمعقول. والأمر الأول هو أنه أُلقي الشك الكبير على مسـألة هـل يمكـن أن يُرسَـمَ خـط صـارم وثـابت بـين القضايـا «التحليليـة» (الصحيحـة بـالضرورة وغـير القابلـة للتعديل) والأحكام « التركيبية » (المعنية بحقائق التجربة العارضة). ثانياً، لقد خضع مفهوم «الضرورة» كله للتفحص الجديد، ويعتقد بعض الفلاسفة الآن أنه في إمكـان العلماء أن يكتشفوا الغطاء عن الضرورات «الحقيقية»، أي أنه يُزْعَـم أن العلـم يمكـن أن يتجاوز مجرد الترابطات المحتملة وأن يبحث في الخـواص « الجوهريـة » للأشـياء ـ الخواص التي «لا يمكن أن تكون غـير ذلـك». وسـوف ننظـر إلى هـذه التطـورات في الفصل الأخير.(36)

العقلانية وفلسفة الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو

لعله من المفيد أن نختتم هذه النظرة العامة إلى أسلاف العقلانية الكلاسيكيين بكلمة وجيزة عن العقلانية مطبّقةً على المسائل العملية لفلسفة الأخلاق (في مقابل المسائل النظرية للحقيقة الفلسفية أو العلمية). إن رؤية أفلاطون للمفهومات الأخلاقية من نحو العدل والخير هي أننا نفهمها قَبلياً بوصفها مثلاً جوهرية؛ ومن ثم ليس عند أفلاطون فارق جوهري بين الطريقة التي ندرس بها الخير والطريقة التي ندرس بها الحقائق المجردة للمنطق والرياضيات؛ فالحقيقة والخير مترابطان جوهرياً بوصفهما مظهرين للمثال الأعلى الذي هو مصدر الواقع كله.

والنقد التجريبي التقليدي للنظرية العقلانية عن الحقيقة النهائية هو أن العقل لا يخبرنا إلا بشيء ينجم عن شيء - إنه لا يمكن أن يُعلمنا بما هو حقٌّ «مطلقاً». والنقد التجريبي المماثل في المجال العملي هو أن العقل لا يستطيع أن يخبرنا إلا عن الوسائل، لا عن الغايات : إنه يقول لنا ماذا نفعل "أذا" رغبنا في غاية كذا وكذا، ولكنه لايمكن أن يقول لنا بحد ذاته ما هي الغايات التي علينا أن نرغب فيها. وكما يقول هيوم « إن العقل وحده لا يستطيع أبداً أن ينتج أي فعل أو يُحدِثَ أي اختيار ... إن العقل ليس إلا عبداً للعواطف ولا ينبغي له إلا أن يكون كذلك. »[37] وهذا النقد التجريبي للعقل وحدوده في المجال العملي ملخّص بدقة في القول اللاتيني القديم الشائع intellectus nihil movet الذي تمكن ترجمته بتصرف بالقول « إن العقل لا يستطيع بحد ذاته أن يستهل أي شيء ». فبوسع العقل أن يقول لك كيف تحصل على غايتك، ولكنه لا يقول ماذا يجب أن تكون غايتك.

إن شعار intellectus nihil movet هو في الحقيقة ترجمة مباشرة عن أرسطو. ولكن الذين يستشهدون بهذه العبارة للدلالة على المقاربة « التجريبية » للأخلاقيات (فلسفة الأخلاق) عند أرسطو يخفقون في ملاحظة أنها مجرد جزء من جملة. ولو تم الاستشهاد الكامل بالمقطع ذي الصلة بالموضوع لقرأنا فيه أن « العقل لا يباشر بحد ذاته أي شيء إلا حين يكون العقلَ العملي، الذي يهدف إلى

غاية».[38] وما يمضي أرسطو في افتراضه هو أن العقل، بالاضافة إلى إحداثه الوسائل للغايات المرغوب فيها، له دور في تحديد الغايات نفسها. ولم يكن من شأنه أن يقبل رأي هيوم أن العقل هو مجرد قواد أو بواب للعواطف. والنقطة الحاسمة، التي يتجاهلها أولئك الذين يجمعون أرسطو مع هيوم، هي أن الانسان الفاضل في مشروع أرسطو لا يسلّم جدلاً بغاياته أو أهدافه : بل عليه أن يختبر سلوكه ليرى هل هو على وفاق مع القاعدة الصحيحة arthos logos . ويبدو أن تحديد القاعدة الصحيحة يتم على ضوء التصور المنظم عقلياً على وجه الإجمال للحياة الخيّرة. وإن مهمة من يدعوه أرسطو phronimos ـ الإنسان ذا الحكمة العملية ـ هي أن يستخدم قدراته العقلية لتحقيق التصور العام للحياة الخيّرة.[39]

وإعطاء وصف مفصّل لتصور أرسطو الدقيق والمعقد للتفكير الأخلاقي من شأنه أن يبعدنا كثيراً عن قصدنا الحالي. ولكن يجب أن يكون واضحاً حتى من هذه الخلاصة أن وصف أرسطو بأنه «معادٍ للعقلانية» إنما هو مُضِل في المجال الأخلاقي كما هو مُضِل في المعرفة العلمية. ولا شك أن هذا ليس هو القول إن أرسطو هو مجرد تلميذ لأفلاطون. ففي عديد من النواحي نجده يرتد عن العقلانية ذات النسب الصريح إلى معلمه. ولن نستشهد إلا بمثالين : إن أرسطو، كما لاحظنا منذ قليل، يرفض بشدة نظرية المطلقات أو المُثل المفارقة؛ ثانياً، هو يقاوم الرؤية الأفلاطونية أن المعرفة كلها مترابطة (مُصِراً، مثلاً، على أن للأخلاقيات [فلسفة الأخلاق] والعلم منهجين مختلفين وأنهما يهدفان إلى مستويات مختلفة من الدقة).[40] وعلى الرغم من ذلك من المفيد ثقافياً أن نرى كيف أن أرسطو، ولو أنه كان ولا شك عبقرياً أصيلاً ومبدعاً، كثيراً ما يرتدّ على رغمه إلى الرؤية الاستنباطية الأفلاطونية للفلسفة بوصفها نظاماً تراتبياً يؤسس نورُ العقل مبادئَه الأولى. وسوف نرى في الفصول التالية كم أثبتت هذه الرؤية أنها باقية .

الهوامش

1- Theaetetus 200/1 (see Cornford [10]); Meno 97/8 (see Sesonke [13]).
2- Republic 477e (see Lee [11]). Cf. Theaetetus 152c.
3- Republic 479.
4- Ibid.
5- Ibid.
6- See Annas, An Introduction to Plato's Republic [16] Ch.8.
7- Republic 517.
8- Ibid. 473.
9- Ibid. 525.
10- Ibid. 530.
11- Ibid. 485.
12- Ibid. 532.
13- Ibid. 511.
14- See below, Ch.3.

ومن أجل هذا التفسير الأكثر إرضاء لرؤية أفلاطون راجع

Annas [16] Chs.8,9.

15- يجب أن يشار إلى أن قوننة أقليدس لعلم الهندسة لم تظهر إلا بعد عدة أجيال من أفلاطون؛ فالفكرة القائلة بأن علم الهندسة يعتمد على "المسلمات" لا توجد عند أفلاطون أو أرسطو.

16- Republic 510.
17- Ibid. 533.
18- Ibid. 511.
19- Ibid. 511.
20- Ibid. 518.
21- Meno 18.
22- William Wordsworth, "Ode, Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood" (1807).
23- Phaedo 72/7 (see Tredennick [15]).
24- Meno 82bff.
25- See below, Ch. 4, section A and Ch. 5, section D.
26- Metaphsics Z 13 (1036b6) (see Smith and Ross [22]);Nicomachean Ethics BK. I, ch.6 (see Thompson [24]).
27- Nicomachean Ethics Bk. I, Ch.7.
28- De Anima III 8 (see Hamlyn [23a]).
29- Posterior Analytics I, 4 (73a21) (see Barnes [23b]).
30-Ibid, 6 (74b5).

31- Ibid, 12 (78a34) and I, 18 (81a40). Cf. Nicomachean Ethics BK. VI, 3 (1139b26/8).

32- للمزيد حول فكرة أرسطو المشار إليها بالمصطلح epagoge أنظر:

Ross [27] 38ff; and Barnes, "Aristotle's Theory of Demonstration", In "Articles on Aristotle" [28] vol. I, pp. 77ff.

33- Post. An. II, 19 (100b5); cf. Plato "Republic" 511.

وللمزيد عن فلسفة أرسطو للعلم أنظر:

Ackrill [25] Ch.7.

34- Barnes [28] p.77.

35- M.F. Burnyeat, "Aristotle on Understanding Knowledge", In "Aristotle on Science": "The Posterior Analytics" [29].

36- See below, Ch. 5, section C.

37- Hume, A Treatise of Human Nature (1739-40) [72] Bk. II, Part 3, section III.

38- Nicomachean Ethics Bk. VI (1139a 36). See also Bambrough, Moral Scepticism and Moral Knowledge [134] Ch. 9.

39- Nicomachean Ethics BK. VI and Bk. II, Ch. 6. See also Richard Sorabji, "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue" in Rorty [30].

40- Nicomachean Ethics BK. I, Ch.2.

3
العصر الذهبي للعقلانية

(آ) رنيه ديكارت (1596 - 1650)

الشك الديكارتي وحلّه

يُعَدّ ديكارت عموماً وبحق الشخصية المحورية في الانتقال من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الحديثة . وليس هذا ناتجاً عن التعاليم التي قدّمها - إذ جرى الآن الارتياب في الكثير جداً منها -بقدر ما يرجع إلى تصوره للبحث الفلسفي . لقد كاد ديكارت يبتكر وحده صورة مدهشة ومغرية إلى درجة كبيرة للمنهج الذي على الفيلسوف أن يتّبعه بحثاً عن الحقيقة .

(قبل بضع سنوات صدمني عدد كبير من الأكاذيب التي كنت أقِرُّ في طفولتي أنها حقيقية ، وصدمتني الطبيعة المشكوك فيها بشدة لكامل الصرح الذي كنت قد أقمتُه بعدئذ عليها . وأدركت أنه كان ضرورياً، مرة في أثناء حياتي، أن أدمر كل شيء تدميراً كاملاً وأن أبدأ فوراً من جديد من الأسس إذا أردت أن أبرهن على أي شيء في العلوم مهما كان نوعه بحيث يكون ثابتاً ومن المحتمل أن يبقى .) [1]

هذه هي الجملة الافتتاحية في كتاب من أشهر الكتب في تاريخ الفلسفة ، هو " تأملات في الفلسفة الأولى "، المنشور باللاتينية سنة 1641 . والفيلسوف في تصور ديكارت، يجب أن يبدأ من لا شيء : عليه أن يحرر نفسه نظامياً من الافتراضات المسبقة المتراكمة من الماضي ومن الآراء مسبقة التصور التي اكتسبها من أبويه ومعلميه .

ووسيلة هذا التكنيس إنما هي "منهج الشك" الشهير : قررت أن أرفض أي شيء استطعت أن أتخيل فيه أقل الشك وأعدّه باطلاً بصورة مطلقة، لكي أرى هل سأُتْرَك في النهاية مع اعتقاد ما لا يقبل الشك على الإطلاق."[2] وشك ديكارت يدخل في ثلاث موجات .

أولاً،شهادة الحواس مرفوضة : "وجدت من حين إلى آخر أن الحواس تخدعني، وإنه لتعقل ألا نثق تماماً بمن خدعونا ولو مرة واحدة." ثم حتى الأحكام بشأن التجارب الحاضرة مرفوضة . فالاعتقاد أنني "أجلس بجانب النار أمسك بهذه القطعة من الورق" يبدو لدى الوهلة الأولى أنه من نوع الحكم الذي هو بالغ الصدق وما من شأن أحد أن يشك فيه إلا المجنون؛ ولكنني يمكن أن أكون حالماً، وحكمي في هذه الحال باطل . ومجال هذه المحاجّة _ " مُحاجَّة الحلم " كما صارت تُعْرَف) قد توسّع إلى إلقاء الشك على أي حكم مهما يكن من الأحكام التي قد أُطلقها بشأن العالم الخارجي، ولكن ذلك لا يطعن في حقائق المنطق والرياضيات، لأنه " سواء أكنت مستيقظاً أم نائماً، فإنه إذا أُضيف اثنان إلى ثلاثة، كان المجموع خمسة والمربع ليس له أكثر من أربعة أضلاع " . ولكن الآن تنشأ موجة الشك الثالثة والأكثر تدميراً . هَبْ ثمة إلهاً مضللاً يجعلني أخطئ نظامياً كلما أضفت اثنين إلى ثلاثة أو عددت أضلاع المربع . إذا كان في الوجود مثل هذه الروح الشريرة فيبدو عندئذ أنه لا شيء على الإطلاق مُعْفى من الشك.[3]

ولكن ديكارت وقد وسّع منهجه في الشك إلى حدوده القصوى، يرى الآن أنه توجد على الأقل حقيقة واحدة – " نقطة ثابتة وراسخة " – لا يمكن أن تمسّها

حتى الريبية الأشد تطرفاً. فإذا كان يوجد شيطان مضلّل فأنا من دون ريب موجـود أيضاً ، إذا كان يضللني. وليضللني على قدر استطاعته، فلن يسبب أنني لا شيء، مـا دمت أفكرُ أنني شيء." ومن ثم، " أنا موجود قول صحيح بالضرورة سـواء أقدمتـه بنفسي أم جرى تصوره في ذهني." [4] لقد وصلنا الآن إلى نقطة الانطلاق في النظـام الفلسفي عند ديكارت، وهي معرفة الفرد بوجوده؛ والتبصّر موجود في موضع آخـر في القول المأثور " أنا أفكـر إذن أنـا موجـود " **Je Pense donc je suis** أو باللاتينية **Cogito ergo sum**.[5] وديكـارت اذ أثبـت وجـوده يباشـر البحـث في طبيعته أوماهيته. أي نوع من الأشياء أنا ؟ إنني أساساً لست كائنـاً ماديـاً لأنـي، إذا طبّقتُ منهج الشـك استطعتُ أن أشـك بـالفعل بوجـود كـل الأشـياء الخارجيـة . والصفات الوحيدة التي لا أستطيع أن أنكرها في نفسي هي الصفـات العقليـة، ومـن ثم استنتج أنني " كيان طبيعته أو ماهيته التفكير ولا يقتضي وجوده مكاناً ولا يعتمد على شيء مادي."[6] وتبدأ إعادة ديكارت لبناء المعرفة تُقلـع الآن . إنـه يعـرف أنـه موجود؛ ويعرف أنه أساساً شيء مفكر. وفضلاً عن ذلك بينما هـو مـدركٌ نواقصـه يعرف كذلك أن لديه في داخل نفسه فكرة كائن كامل إلى أعلى درجة . وبمحاجّـة معقدة يمكن حذف تفصيلاتها هنـا يستنتج ديكـارت أن هـذه الفكـرة لا محالـة قـد وضعها في نفسه كائن كامل موجود حقاً - الله. وإذ أخذ بوجود إله كـامل كريـم لن يخدعه طالما هو يستخدم قواه العقلية بعناية ومنهجية، فالسبيل مفتوح أمام إنشـاء التفسير النظامي لأعمال العالم الفيزيائي.

تصوّر ديكارت للمعرفة : رفض الحواس

إن الأمر الأول الذي يصدم القارىء بشأن منهج ديكارت في التفلسف هو موقفه ذو الفردانية الشديدة . والمتأمل يحاول وهو وحده بجانب المصطلى أن يخلّص نفسه من أهواء الماضي، وأن يتأمل في طبيعته ووجوده . ويبدو هذا كله لدى النظرة الأولى قد ابتعد كثيراً عن مخطّط أفلاطون العقلاني الكبير - رفض الخصوصية، وتأكيد المجال ذي الوجود المستقل للوقائع الوضوعية غيرالشخصية . ولكن كلما أمعن المرء النظر إلى تفصيلات الفلسفة الديكارتية، ازداد ظهور التوجّه العقلاني العميق فيها . أولاً، إن ديكارت، شأن أفلاطون، يلحّ على أن العقل يجب " إبعاده عن الحواس " إذا كنا نريد بلوغ المعرفة الحقيقية . وسبب هذا جزئياً، كما رأينا، هو أن أحكامنا بشأن العالم الخارجي عرضة للخطأ؛ وقد تخضع إدراكاتنا الحسية للخطأ والوهم؛ وبالفعل قد تكون كل ملاحظاتنا المفترضة أوهاماً أو أحلاماً . ولكن هذا هو نصف القصة، والمعلقون الذين يعاملون محاجّات ديكارت بأنها ببساطة تتبع طريق الريبية التقليدية يهملون شيئاً حاسماً . لأن ديكارت حتى بعد أن يترك منهج الشك وراءه، يستمر في الإلحاح أن حواسّنا، حتى وهي في نظام عملها الكامل، تظل مُخْبِرات فطرية لا يعوَّل عليها بشأن الطبيعة الحقيقية للواقع . ويتبدى هذا الأمر واضحاً في مناقشات ديكارت لمعرفتنا للعالم الفيزيائي؛ وهو يقدم مثال قطعة الشمع.

(لنأخذ، مثلاً، هذه القطعة من الشمع . إنها قد أُخذت تواً من قرص العسل؛ وهي لم تفقد بعد طعم العسل تماماً؛ وتحتفظ ببعض رائحة الأزهار التي جمع العسل منها؛ ومن السهل رؤية لونها وشكلها وحجمها؛ وهي صلبة وباردة ويمكن أن تُمسَك من دون صعوبة؛ وإذا طرقتَ عليها ببُرْ جُمتك أحدثت صوتاً ... ولكن لو وضعتُ الشمعة بجانب النار وأنا أتكلم ونظرت : لزال طعمها المتبقي، وتبدَّدت رائحتها، وتبدّل لونها، وفقدت شكلها، وازداد حجمها؛ وأصبحت مائعة وحارة، فلو ضربتها لما عادت تُحدث

صوتاً .... إذن ماذا كان في الشمعة مما كنت أفهمه بهذا التمييز ؟ من الواضح أنها لم تصل إلى خصيصة من الخصائص بوساطة الحواس.)[7]

يؤكد ديكارت أن الخصائص العادية المحسوسة للشمعة لا تخبرنا بشيء عن طبيعتها الجوهرية . ويتضح أن الخصيصة الجوهرية الوحيدة للشمعة هي امتدادها : إنها ببساطة شيء متمدد res extensa له طول وعرض وعمق، وهو قابل أن يتخذ عدداً غير محدود من الأشكال الهندسية . ولكن ذلك ليس شيئاً ندركه بالحواس أو التخيل، لأننا نعلم أن الشمعة يمكن أن تتخذ من الأشكال أكثر بكثير مما نستطيع أن نلاحظه فعلياً أو نصوره لأنفسنا. ومن ثم "نعلم أن الأجسام لا يتم إدراكها بدقة بوساطة الحواس أو ملكة التخيل بل بالعقل وحده".[8]

ومفتاح هذه المعرفة العقلية الخالصة هو lux naturae أو " نور الطبيعة " : القدرة الفطرية التي غرسها الله في عقلنا للوصول إلى الحقيقة بوساطة " الأفكار الواضحة والمتميزة " . وهذه الإدراكات الواضحة والمتميزة لا علاقة لها بإدراكات الحواس؛ بل هي نوع من الإدراكات العقلية الخالصة التي نتمتع بها حين نتأمل قضايا الرياضيات الأولية والبديهية . وبالفعل فإن خواص الشمعة التي ندركها بوضوح وتميز إنما " هي " خواص رياضية، وهي على نحو أكثر تخصصاً خواص هندسية : فالشمعة هي أساساً شيء قابل للتمدد في ثلاثة أبعاد .

دور الرياضيات

إن النقطة السابقة ذات أهمية أساسية لفهم الفيزياء الديكارتية . لأن ديكارت يرى أن المعرفة كلها وحدة نظامية : " تشبه الفلسفة شجرة تشكل الميتافيزيقا جذورها، والفيزياء جذعها، والعلوم الأخرى فروعها"[9]. وهذا يعني أن التبصرات الفلسفية التي تم إنشاؤها في " التأملات " يجب الاحتفاظ بها لشرح ديكارت المفصّل للكون الفيزيائي . ورؤيتنا القائمة على الفهم المشترك للعالم تعتمد

اعتماداً كبيراً على ما ننسبه إلى الأشياء من خواص محسوسة - خواص من نحو الصلابة واللون والثقل وهلم جرا. ولكن ديكارت يُصر أنه ليس في العلم من موضع لمثل هذه الخواص غير الجوهرية :

(لنفترض أننا اهتممنا بالفكرة التي لدينا عن .... الحجرة، وأهملنا كل شيء نعلم أنه غير جوهري بالنسبة إلىطبيعة الجسم . إننا قبل كل شيء سوف نستبعد الصلابة لأن الحجرة إذا انصهرت أو سُحِقَت فقدت صلابتها من دون أن تكف بذلك عن أن تكون جسماً . ثم سنستبعد اللون، لأننا كثيراً ما رأينا أحجاراً هي من الشفافية إلى حد أنها تفتقر إلى اللون . ثم سنستبعد الثقل، بما أن النار وإن كانت خفيفة إلى أبعد حد يظل الناس يعتقدون أنها جسم؛ وأخيراً سنستبعد البرودة والحرارة وكل ما هو من قبيل هذه الخصائص، سواء لأنه لا يُعتقد أنها موجودة في الحجرة، أو لأنها إذا تغيرت فلا يُظَنّ بسبب ذلك أن الحجرة فقدت طبيعة الجسم . وبعد كل هذا سوف نرى أنه لا شيء يظل في فكرة الحجرة باستثناء أنها شيء يتمدد في الطول والعرض والعمق.) (10)

ليس التفكير هنا واضحاً كل الوضوح . فإذا سُمح للشكل (ما يتحدد من الطول والعرض والعمق) أن يكون أنموذج الامتداد، فلماذا لا يُعدّ اللون كذلك؟ وإذا أمكن للشيء أن يتمدد بشكل معين (ليشكل مربعاً مثلاً) فلماذا لا يمكن أن يمتد بلون معين (ليشكل مساحة صفراء مثلاً)؟ وجواب ديكارت هو أن أي شكل امتداد يجب أن يكون شيئاً " **قابلاً للقياس**"؛ لأن الخواص ذات الدقة الصارمة والتي يحددها التفكير الرياضي هي وحدها يمكن فهمها بوضوح وتميّز بحيث تستبعد كل إمكانية للخطأ . وهذا يظهر في رسالة ديكارت العلمية والفلسفية الهائلة "مبادىء الفلسفة"، المنشورة باللاتينية سنة 1644: **(أعترف بحزية أنني لا أميز أمراً في الأشياء المادية بصرف النظر عما يدعوه المختصون بعلم الهندسة الكمية ويتخذونه موضوعاً لبراهينهم؛ أيْ مايمكن أن يطبَّق عليه أيّ نوع من التقسيم والشكل والحركة. أضف إلى ذلك أنني لا أرى البتة أي شيء في المادة بقطع النظر عن هذه التقسيمات والأشكال والحركات؛ وحتى بالنظر إلى هذه الأمور لن أعترف بأنه حقيقي إلا ما هو مستمد من الأفكار المشتركة التي لا تقبل**

الشك [البديهيات] ذات الوضوح الذاتي الذي من شأنه أن يُعَدّ برهاناً رياضياً . وبما أن كل ظواهر الطبيعة يمكن أن تُشرح على هذا المنوال، لا أعتقد أن أية مبادىء أخرى هي مقبولة أو مرغوب فيها في الفيزياء.) (11)

وهكذا فالبرنامج الديكارتي للعلوم الفيزيائية هو "الإخضاع للرياضيات"[أي جعلها رياضية] . ويقترح ديكارت التخلص النظامي من الخصائص المحسوسة – بالإضافة إلى القوى الخفية الغامضة من نحو " القوى " أو " الفضائل " المتجانسة والمتنافرة في العلم القروسطي – لصالح الخصائص القابلة للقياس الدقيق في التفكير الرياضي .

ولم ينجح ديكارت في الواقع الفعلي في إنتاج أنموذج رياضي مُرضٍ للكون الفيزيائي . وتفصيلات نظرياته في الجاذبية وطبيعة النار والضوء والمغنطيسية وهلم جرا، ليس لها الآن سوى الأهمية التاريخية، وقد تُرك لنيوتن، فيما تلا من القرن،(12) توفير المعادلات الرياضية الدقيقة التي ستعطي الجنس البشري أول مرة مقياس القوة الحقيقية للتنبؤ بسير الطبيعة . ولكن لكل ذلك، فإن اصرار ديكارت أن الطريق إلى التقدم يجب أن يكمن في الاتجاه العقلاني بوساطة الإدراكات الواضحة والمتميزة للتفكير الرياضي، قد آلَ إلى أن يكون صحيحاً فعلياً . وبرنامج التخلص من **الكيفية** qualia لصالح **الكمية** quanta – البحث عن التفسيرات التي تتجنب الرجوع إلى الخصائص المحسوسة ولا تلتمس إلا الأوصاف الكمية الدقيقة للرياضيات – يظلُّ سِمَةً من السمات المميِّزة للعلم الحديث .

المشكلات المرتبطة بعقلانية ديكارت

أولاً، "الدائرة الديكارتية" :

تظلّ هناك بضع أسئلة مهمّة وحرجة يجب أن تُسأل بصدد تصور ديكارت العقلاني للمعرفة . أولها، إن قابلية المشروع الديكارتي للتطبيق أو (للحياة) – بل علة وجوده كله – لتعتمد على فهم الأسس فهماً يمنع معه كل التباس. فعلى الفيلسوف الديكارتي وهو يبدأ من لا شيء، ويرمي جانباً كل الآراء مسبقة التصور، أن يبني نسقاً نظامياً وغير قابل للشك من الإدراكات الواضحة والمتميزة .

ولكن كيف يمكن أن يتم هذا ؟ إن منهج ديكارت، كما رأينا، يعتمد على التقدم من معرفة المرء وجوده إلى معرفة الإله غير الخادع . وإذا كانت كل البراهين على وجود الله باطلة، كما يتفق معظم النقاد الآن أنها كذلك، فمما لا ريب فيه أن المشروع كله ينهار . غير أن المشكلة ليست مجرد مسألة الصحة المشكوك فيها لبراهين ديكارت على وجود الله : هناك مشكلة بنيوية أخطر تكمن في أساس المشروع كله . فلكي نبدأ بإثبات وجود الله علينا أن نبدأ من مقدمات معينة أو بديهيات . ولكن كيف نعلم أن هذه البديهيات صحيحة ؟ والإجابة التي يقدمها لنا ديكارت هي أننا ندرك حقيقتها بوضوح وتميز . ولكن السؤال الذي ينشأ الآن هو : كيف يمكن أن نثق بإدراكاتنا الواضحة والمتميزة ؟ حالما يتم البرهان على وجود الله لن تكون هناك مشكلة . لأن ديكارت يمكن أن يزعم أن الله، الكائن الكامل ومن ثم الخيّر لا يمكن أن يكون قد أعطانا عقلاً يخضع للخطأ في المسائل التي يعتقد [العقل] أنه يدركها بمنتهى الوضوح . ولكن إلى أن نعلم أن الله موجود يبدو أنه ليست لدينا ضمانة بإمكانية التعويل على العقل حتى في أبسط الأمور . وهكذا يبدو أن الدائرية المشؤومة تهدد المشروع الديكارتي من البداية : نحن لا نستطيع أن نثق بإدراكاتنا الواضحة والمتميزة حتى نعرف أن الله موجود؛ ولكننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الله من دون الاعتماد على إدراكاتنا الواضحة والمتميزة .

ويظهر أن إجابة ديكارت عن هذه المشكلة المشهورة (التي تُعْرَف بـ " الدائرة الديكارتية ") هي أنه توجد بعض القضايا التي هي من الوضوح والبساطة إلى حد أنها تضمن نفسها بنفسها حتى من دون ضمانة إلهية بمصداقية العقل. "اثنان زائد اثنين تساوي أربعة" أو "إذا فكرت، فأنا موجود" هما من القضايا البسيطة والمباشرة إلى حد أنني، ما دمت أُصغي إلى ما تؤكده، هيهات أن يكون بالإمكان أن أخطىء بالنسبة إلى حقيقتها.[13] والفلاسفة منقسمون حول هل هذه الفكرة عن القضية الصحيحة التي لا تقبل الشك وتضمن نفسها بنفسها فكرة متماسكة؛ ولكن يبدو للكاتب الحالي أنها كذلك . فالقضايا من النوع المستشهد به الآن هي حقاً تأكيدات من هذا القبيل، فما دمت أصغي إلى معاني الرموز التي تتضمنها أستطيع أن أعرف معرفة لا تقبل الخطأ أنها

صحيحة . ولكن الصعوبة بالنسبة إلى ديكارت هي أن هذه القضايا التي هـي تحصيلات حاصل أو شبه تحصيلات حاصل لا تعطينا سوى معلومات قليلة جـداً : إنها لا تتجاوز التأكيدات المتماثلة نسبياً بشأن معاني رموزنا أو محتويات عقلنا . ولكننا حالما نريد أن نذهب إلى أبعد من ذلك – حالما نريد ان نثبت مزاعم أكثر جوهرية حول وجود الله أو طبيعة الكون – يبدو أننا نتجه إلى ما يتخطى مجال القضايا الأولية التي تؤكد نفسها بنفسها، ولذلك ستزول الضمانة بالحقيقة المعصومة عن الخطأ .

وهكذا يبدو أن المشروع العقلاني للبحث الفلسفي الخالص الذي انهمك فيه ديكارت يواجه إحراجاً محتوماً . فإما أن يبدأ وينتهي بالقضايا الواهية غيرالمثيرة من نحو **"اثنين زائد اثنين تساوي أربعة"** وإما **"إذا كنت أفكر فأنا موجود"**، التي تشتري حقيقتها على حساب أن تكون متماثلة نسبياً؛ أو إنه يتقدم إلى الحقائق الأهم والأكثر جوهرية على حساب خسارة نوع اليقين والضرورة التي كان في الأصل مطلوباً بوصفه المقتضى المطلق لنظام المعرفة ذي الأساس الجيد .

ثانياً، حدود الحواس

تتعلق الصعوبة الثانية المرتبطة بالمنهج الديكارتي بمسوِّغ ديكارت لرفضه أن تكون الحواس مصدراً جديراً بالتعويل عليه للمعلومات عن العالم. وإنه لصحيح بالتأكيد، كما يلاحظ ديكارت مراراً، أن القضايا الكثيرة التي تثبتها الملاحظة الحسية تقصّر عن أن تكون صحيحة صحة ثابتة طوال الوقت : فالشمعة الآن صلبة، والآن ناعمة. ولكن لماذا يُظهر هذا الأمر أن الملاحظة التجريبية أساس لا يُعَوَّل عليه في المعرفة ؟ ولأن الخاصية "عارضة"، حاضرة أو غائبة اعتماداً على تغير الشروط والظروف، فلماذا يجب أن يجعلها ذلك خاصية أقل صحة وحقيقية للشيء الذي نحن بصدده . يبدو أننا قريبون هنا من التحيز الأفلاطوني الموصوف في الفصل السابق – التحيز القائل بأن الخواص الخالدة والثابتة هي وحدها التي يمكن أن تكون مادة للمعرفة الحقيقية . ولكن حتى لو قبلنا الرؤية الأفلاطونية، يظل من غير الواضح أن معلومات الحواس يجب أن تُستبعد . إن خاصية الصلابة هي بالفعل خاصية زائلة

وعابرة في الشمع؛ ولكن خاصية " الصلابة على عشر درجات مئوية " هي خاصية خالدة وثابتة .وبكلمات أخرى، يبدو أنه ليس هناك مسوِّغ يفسر لنا لماذا لا يمكن للحواس أن تعطينا معلومات دقيقة وجديرة بالثقة عن طبيعة الأشياء، شريطة أن نكون حريصين على تعيين شروط استخدامها .

ثالثاً، الرياضيات والعلم

ثالثاً، وأخيراً تنشأ المشكلات مع تصور ديكارت القَبْلي للمنهج العلمي . يريد ديكارت، شأنه شأن أفلاطون (وأرسطو) أن يكشف الغطاء عن الحقائق الثابتة والخالدة عن الكون . ولكن يبدو من المشكوك فيه أن اليقينيات الاستنباطية للرياضيات يمكن أن تؤدي العمل المتوقع منها هنا . ويعلن ديكارت بقوة مطامحه الاستنباطية في مؤلفه المشهور ("المقال في منهج قيادة المرء الصحيحة لعقله وبحثه عن الحقيقة في العلوم" المنشور بالفرنسية سنة /1637/ والمقصود منه أن يكون تمهيداً شعبياً لأعماله) . والإعلان الذي نجده هو في كثير من النواحي نموذجي للمشروع العقلاني كله: ((إن تلك السلاسل الطويلة من المُحاجّات البسيطة والسهلة للغاية والتي يستخدمها المختصون بالهندسة عادة للوصول إلى أصعب براهينهم قد أعطتني فكرة أن كل ما من شأنه أن يندرج تحت المعرفة البشرية يشكل سلسلة مشابهة؛ وأننا ما دمنا تجنبنا قبول أنه حقيقي ما هو ليس كذلك، وحافظنا دائماً على النظام الصحيح لاستنباط شيء من شيء آخر، فلا يمكن في النهاية أن يكون ثمة شيء بعيد المنال أو عصيٌّ على الكشف))(14).

إن التوازي مع علم الهندسة قد أدى إلى شكوى قياسية مفادها أن العقلاني يحاول أن ينشىء علماً من الشيء النظري غير العملي . لأنه بينما قد يكون الاستنباط خطوة خطوة من المبادىء الأولى ناجحاً إلى حد مذهل في علم الهندسة، حيث الغاية كشف نتائج مجموعة مختارة من البديهيات، يبدو أن الفيزياء يجب أن تقوم بما هو أكثر من هذا بكثير . إنها يجب أن تُنبئنا لا بمجرد الشيء الذي ينجم عن شيء بل ماذا يشبه العالم فعلاً. ولنضع ذلك في صيغة أخرى، إن مبادىء

الفيزياء يجب أن تصف، أو على ألقل ترسم خريطة إلى حد ما لما يحدث في الواقـع . وهنا يبدو أنها لن تعتمد ببساطة على حدوسنا القَبْلية، لأنه لماذا يجب أن نفـترض أن حدوسنا تعكس البنية الفعلية للكون ؟

وجانب من إجابة ديكارت يلجأ إلى فكرة المعرفة االفطرية . إن نور الطبيعة، النور الإلهي للعقل الذي غرسه ا لله في كل واحـد منـا إنمـا هـو مرشـد معصـوم عـن الخطأ لطبيعة الواقع حين يُستخدم بعناية وتفكر . وإحدى المشكلات المرتبطة بذلـك هي مشكلة الدائرية التي ناقشناها منـذ قليـل : إذا كـانت الـبراهين علـى وجـود ا لله تشترط مسبقاً مصداقية النور الطبيعي، فـإن وجـود الإلـه غـير الخـادع لا يمكـن أن يُستخدم من دون دائريـة لإثبـات أن العقـل البشـري أداة جديـرة بالثقـة لاكتشـاف الحقيقة . ولكن حتـى إذا وافقنـا ديكـارت علـى " نـوره الطبيعـي "، يبـدو أنـه مـن الإفراط في التفاؤل أن نأمل أن أنواع القضايـا البسـيطة والبديهيـة الـتي نعرفهـا قَبْليـاً ستكون مـن الغنـى والتفصيـل مـا يكفـي لوصـف تعقيـدات الكـون الواقعـي . إن الفيلسوف العقلانـي يبـدأ الآن يبـدو كعنكبـوت بيكـون[15] - ينسـج نُسُـجه الميتـا فيزيقية المفصّلة التي قد يكون لها سحر داخلي معـين، ولكـن قـد لا تحمـل أيـة صلـة مفيدة بالعالم الحقيقي .

تصور ديكارت للبحث العلمي

لا ريـب أن بعـض أعمـال ديكـارت العلميـة (كمحاولاتـه لاسـتمداد قوانـين الحركة قَبْلياً من طبيعـة ا لله) هـي ذخـيرة حربيـة لأولئـك الذيـن ينبـذون المشـروع العقلاني بوصفه "علماً نظرياً غير عملي" . ولكن ديكـارت يقـترح في موضـع آخـر أنموذجاً أقل صرامة بكثير . وديكارت حتى في عمله الباكر "قواعـد لتوجيـه الفهـم" الذي يؤكد الحدس الرياضي تأكيداً كبـيراً، يهـاجم الفلاسـفة الاسـكولائيين بقسـوة لإهمالهم التجارب و " توقعهم أن تنشأ الحقيقة من رؤوسهم كما نشأت منيرفا مـن

رأس جوبيتر." [16] وديكارت في " مقال في المنهج .... "مستقر الرأي أن " تقدم العلم يجعل التجريب ضرورياً أكثر فأكثر". ويستمر قائلاً : (**إن قدرة الطبيعة واسعة وهائلة، ومبادئي بسيطة وعامة إلى حد أنني عند أي أثر خاص ألاحظه فوراً أن هناك طرقاً مختلفة كثيرة يمكن بها أن يُستنبط من المبادئ... وهنا لا أعلم وسيلة غير البحث عن المزيد من التجارب التي ستعطي نتائج مختلفة، اعتماداً على مسألة هل هذا التفسير أم غيره هو الصحيح.**) [17]

يقيناً لا يبدو هذا قَبْلية صارمة . ولو نظر المرء إلى نتائج ديكارت العلمية المفصّلة، لتبيّن في النهاية أنه ليست هناك إلا قلة قليلة من المبادىء العامة تقدَّم بوصفها قابلة للبرهان قَبْلياً . أما البقية، كما يقول ديكارت، ((فنحن أحرار في أن نفترض أي افتراض متساوق مع مبادئنا شريطة أن تكون كل النتائج التي تنجم عنه متوازنة مع التجربة)). [18] وبدلاً من "علم غير عملي" يبدو هذا أشبه بالتصور القياسي الحديث لتصور العلم "الافتراضي – الاستنباطي" : مؤداه تُقدم نظرية وتُمتحن نتائجها القابلة للاستنباط على التجربة .

ويبدو في النهاية أن العلم عند ديكارت عملية ذات مستويين . فعلى المستوى الأول، يجب أن تُستخدم حدوسنا القَبْلية لبناء مجموعة من المبادئ الأولى الجوهرية التي تزودنا بأساس للوصف الرياضي الدقيق لقوانين الطبيعة . ولكن على مستوى العمومية هذا تظل كل التفصيلات الخصوصية تقريباً باقية لتملأها. ولتوفير التفصيل علينا أن ننزل إلى مستوى أدنى، حيث يعمل شيء أقرب إلى المقاربة الافتراضية – الاستنباطية .

والهدف هنا هو ابتكار فرضيات ذات حد أقصى من البساطة التي ستحاكَم بلغة مدى النتائج الفعلية القائمة على الملاحظة وتنوعها، وهي النتائج التي تقدر الفرضيات على تفسيرها. وهذا أنموذج معقد ومتطور للنظرية العلمية، وإذا كان هذا هو " العقلانية " فقد يتبين في النهاية أن العقلانية شيء لا يمكن للعلم أن يعمل من دونه .

(ب) بندكتوس دي سبينوزا (1632 - 1677)

المنهج الاستنباطي

رأينا كيف أن الأنموذج الاستنباطي للمعرفة قد أدى دوراً حاسماً في تفكير ديكارت. ولكن المثير للانتباه بما فيه الكفاية أن الطريقة التي قدّم بها ديكارت نظامه الفلسفي فعلياً لم يكن، في الأغلب، استنباطياً. وقد اعتقد بالتأكيد أن الميتافيزيقا التي أنشأها مطابقة لقواعد اليقين الاستنباطي - وبالفعل فقد اعتمدت حقيقتها وثبوتها على مجرد ذلك. ولكن ديكارت لكي يأخذ القراء معه تَجَنَّبَ النظام البديهي الصوري وآثر أن يستخدم بدلاً منه ما دعاه «نظام الكشف».[19] وهكذا فهو في «**التأملات**» لا يستنبط النتائج من مجموعة البديهيات الأولية بل يصف بدلاً من ذلك وعلى نحو مثير الطريق التي يسلكها الفرد المفكر في هروبه من الشك وتقدمه التدريجي إلى الحقيقة. ولم يحاول ديكارت إلا مرة واحدة، إرضاءً لصديقه وناقده «مرسين» Mersenne ، أن يقدم نظامه بطريقة هندسية - more geometrico - منطلقاً من مجموعة التعريفات والبديهيات والمسلّمات ومستنبطاً نتائجه بوصفها نظريات. بيد أن التقديم مختصر وتخطيطي، وديكارت نفسه لا يبدو أنه كان راضياً به رضا غير عادي.[20]

أما سبينوزا فهو الاستنباطي بامتياز. والتعبير النهائي عن فلسفته هو كتابه «الأخلاقيات المبرهن عليها في نظام هندسي» Ethica ordine geometrico demonstrata، الذي كُتِب باللغة اللاتينية في القرن السابع عشر، ولكنه لم يُنْشَر إلا في سنة /1677/ بُعَيْدَ وفاته. وفيه يعلن سبينوزا نظاماً فلسفياً كلياً يسير في موازاة هندسة أقليدس. فالتعريفات مُدْرَجَة، والبديهيات موضوعة، ثم هناك العدد الكبير من «القضايا» و «الاستنتاجات» المبرهن عليها، بالتفكير الذي يسوّغه في كل مرحلة أنه ينجم بطريقة دقيقة متدرجة عن التعريفات والبديهيات.

وكما يوحي العنوان فإن هدف سبينوزا هو إعطاء الشرح للخير بالنسبة إلى الإنسان، وفي الأجزاء الأخيرة من العمل نجد شرحاً مفصلاً للعواطف والانفعالات الإنسانية ولطبيعة الحرية. ولكن الجزء الأول والأشهر من العمل ينشئ نظرية ميتافيزيقية في الكون من المبادئ الأولى، بدءاً بما يراه سبينوزا الفكرة الأساسية، وهي فكرة « الجوهر».

النظرية الواحدية في الجوهر

إن الفكرة الفلسفية عن الجوهر تأتي من أرسطو، حيث تُستخدم في المقام الأول لتطبّق على ما هو موضوع للإسناد، ولكنها لا يمكن أن تُسند إلى أشياء أخرى: وهكذا فالبياض ليس جوهراً ولكنه مسند ينطبق على أشياء أخرى؛ ولكن حصاناً مفرداً أو رجلاً فرداً هو جوهر.[21] والفلسفة الاسكولائية القروسطية تتبع أرسطو في عدّ العالم عدداً وافراً من الجواهر تقع ضمن «الأنواع الطبيعية» المتعددة؛ ولكن عند ديكارت ليس هناك إلا نوعان من الجوهر ـ الذهن (أو الجوهر المفكر) والمادة (أو الجوهر الممتد).

وسبينوزا يُبَسِّط الأشياء أكثر من ذلك ويؤكد أنه لا يوجد، بالضرورة، إلا جوهر واحد. والتعريف الثالث في «الأخلاقيات» [فلسفة الأخلاق] يعلن أن «الجوهر هو الذي يكون في ذاته ويجري تصوره من خلال ذاته؛ وبكلمات أخرى، هو الذي يمكن لتصوره أن يتشكل مستقلاً عن أي تصور آخر». وينجم عن ذلك أن الجوهر كينونة مكتفية بذاتها ومستقلة وهي علة وجودها ــ causa sui ، لأنه لو سبّبها شيء آخر لما أمكن تصورها البتة «من خلال ذاتها» ومن ثم لن توصف بأنها جوهر كما هو معرَّف أصلاً. (على الرغم من أن سبينوزا موشك على أن ينأى جذرياً عن الوصف الأرسطي، فإن تعريفه مدين بعض الشيء للتصور الأرسطي الأصلي للجوهر؛ لأن أرسطو قد ذهب إلى أن الجوهر، بما أنه موضوع أساسي للإسناد، فهو

شيء له وجود مستقل.)[22] والآن فإن تفسير الجوهر أو فهمه هو، عند سبينوزا، تصوُّره من ناحية خواصه الأساسية أو الضرورية (وهنا نرى الصلة القوية مع عقلانية أفلاطون وديكارت : فالتفسيرات الحقيقية ينبغي أن تكون تفسيرات لا من ناحية الخواص الطارئة أو العارضة بل من ناحية الخواص الثابتة والضرورية). افترضْ، إذن، أن هناك جوهرين. فإذا كان الأمر كذلك، فعلينا، لكي نوفّر التفسير لطبيعتهما الجوهرية، أن نفسر كيف تم ارتباطهما (أو عدم ارتباطهما). إلا أن مثل هذا التفسير سوف يعني بالضرورة أنه علينا أن ننظر إلى ما وراء الخواص الأساسية لكل جوهر، ومع ذلك ففي تلك الحالة يمكن ألا يكون الشيئان اللذان نحن بصددهما جوهرين (لأنه، في التعريف الأصلي، فإنه لوصف شيء بأنه جوهر يجب أن يكون مكتفياً بذاته ويجري تصوره "في ذاته ومن خلال ذاته"). ويصح بالضرورة، إذا أخذنا مقدمات سبينوزا الأولية، أنه لا يمكن أن يكون هناك إلا جوهر واحد، مستقل، غير قابل للتغير، وغير محدد، وهو علة ذاته، ويوجد بالضرورة وبصفة أزلية.

وهكذا فإن «الواحدية» الميتافيزيقية عند سبينوزا، كما تُدعى على نحو ملائم، تقدم إلينا نظاماً مغلقاً موحَّداً يكون فيه الكون بأسره بكل تعقيداته تجلياً لواقع واحد أحد. ولهذه الوحدة عدد غير محدود من الصفات، وهي كما يقول سبينوزا، يمكن تصورها أحياناً بوصفها نماذج الامتداد أو النماذج الفيزيقية، وبوصفها نماذج الفكر أو النماذج العقلية أحياناً أخرى. ولكن هذه الظواهر المتعددة هي في الواقع مجرد مظاهر للجوهر الواحد الأحد ذي الإرادة الحرة والشامل كل شيء، الذي سبينوزا بأنه **Deus sive Natura** - « ا لله أو الطبيعة»[23]

الحقيقة بوصفها تماسكاً

لا مجال هنا لإنصاف التعقيد والتفصيل في استخلاص سبينوزا لنتائجه. بيد أن بعض المشكلات المرتبطة بهذا النظام الفلسفي القَبْلي ستتضح الآن من دراستنا السابقة لديكارت. إن نموذج اليقين الصارم الذي يلحّ عليه سبينوزا، متّبعاً ديكارت، يؤدي بصلابة إلى تصور استنباطي للمعرفة يمكن فيه إظهار أن كل النتائج تنجم لا محالة وعلى نحو منطقي من المبادئ الأولى للنظام. ولكن، وكما هو الأمر مع كل الأنظمة العقلانية، من الملائم أن نسأل ما هو البرهان الذي لدينا لافتراض أن النظام، بسبب كل دقته البالغة ووضوحه الداخلي، يتفق مع ما هو مماثل للكون الحقيقي فعلياً. وقد اتهم بعض النقاد سبينوزا بارتكابه نوعاً من الحيلة الشعوذية الكبيرة، فقضية بعد قضية تخرج من آلاته الاستنباطية، ولكن إذا طرأ الشك على افتراضاته الأولية فإن النظام كله سينهار كبيت من ورق اللعب. وبرغم أن ثمة تسويغاً ما لهذه الشكوى، فمن الممكن المحاجّة في الدفاع عن سبينوزا أن هذا المشروع يجب أن يحاكَم حصراً من ناحية المعقولية الظاهرية للمسلمات الأولية. وعلى العكس فالمقصود به أن يؤدي ما يسمى في هذه الأيام النظام « الهوليسي» holistic system: فالبديهيات والتعريفات الأصلية لا يمكن أن تُفْهَم إلا بلغة القضايا التي تستنبط لاحقاً، في حين أن الاستنباطات اللاحقة يجب أن تعود على البديهيات والتعريفات. وهذا النظام ينبغي ألا يتحدد تجزيئياً، بل بصفته كلية.

إن تضمينات هذا الدفاع عن سبينوزا معقّدة وتعتمد جزئياً على تصورنا للحقيقة. والتراث التجريبي يميل إلى تحليل الحقيقة بوصفها مسألة « الانسجام» مع الواقع؛ فالكون يتألف من كذا وكذا من الكينونات، أو يعمل في كذا وكذا من الطرق، ولا تكون العبارة صحيحة إلا إذا انسجمت مع الوقائع ـ بالطريقة التي تكون عليها الأشياء بالفعل. وإذا نظرنا إلى النظام السبينوزي على هذا الضوء بدا أنه

لا يقدم سوى دليل ضعيف أو لا يقدم أي دليل على أنه كشف النقاب عن الخصائص الحقيقية المميزة للكون. ولكن هناك تصور بديل للحقيقة كان له انبعاث قوي في قرننا، ووفقاً له لا تُحلّل صحة القضية من ناحية انسجامها مع الوقائع، بل من ناحية ما لها من التماسك مع النظام الكلي للتأكيدات التي تتمتع بها. وهذه النظريات في التماسك ترفض الفكرة القائلة بأننا نستطيع أن نحدِّد بطريقة ما أتنسجم قضية معينة مع الوقائع غير اللغوية أم لا. لأنه، **أولاً**، قد لايكون من الممكن تخصيص المعنى بقضية منعزلة؛ فدلالتها لا يمكن فهمها إلا على مستوى وظيفتها في اللغة وبالطريقة التي تتفق مع العناصر الأخرى للنظام. **ثانياً**، إن الفكرة التي مفادها أننا نستطيع أن نخطو على نحو ما خارج مشروعنا المفهومي ونقارن تأكيداتنا بـ «الوقائع» لنرى « أتتفق » معه تبدو عند التأمل فكرة من العسير فهمها.

وإنه لما يتجاوز مجال هذا الكتاب تقويم المسائل ذات التعقيد الشديد المستخدمة في مناقشة نظريتي الانسجام والتماسك في الحقيقة. ولكن من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن سبينوزا نفسه يقدم في «الأخلاقيات» الأساس للوصف التماسكي للحقيقة. فتصور سبينوزا للحقيقة يتوقف على ما يدعوه «الفكرة الوافية». والقول بأن فكرة من الأفكار وافية هو القول بأنها تقوم على علاقة منطقية معينة مع الأفكار الأخرى، الذي يعني، جوهرياً، أنه من الممكن البرهان على أن لها صلة ضرورية بالنظام في كليته. فالحقيقة على ذلك هي ما يدعوه سبينوزا خاصية «جوهرية» لا «عَرَضية»، وهو يرفض بوجه خاص تحليل حقيقة فكرة من الأفكار من ناحية انسجامها مع شيء خارجي. «إنني أتحدث عن العلامة الجوهرية للفكرة الوافية مَنْعاً لما هو عَرَضي، أي **الاتفاق** أو **الانسجام** (**convenientia**) بين الفكرة وشيئها» .(24)

النظرية الهوليسية في التفسير

إن نظرية الحقيقة القائمة على التماسك عند سبينوزا وثيقة الاتصال بوصفه الهوليسي **holistic** للتفسير. وهو في رسالة منه إلى «هنري أولدنبورغ» Henry Oldenburg يؤكد أن «كل جزء من الطبيعة يتفق مع الكل». ويمضي في توضيح ما يعنيه بمثال تخيلي هو «دودة صغيرة تعيش في الدم وتستطيع أن تميز بالبصر جزيئات الدم، واللّنف lynph، وما إلى ذلك»، وتستطيع أن تلاحظ الطريقة التي يتفاعل بها كل جزيء مع كل جزيء آخر. ويؤكد سبينوزا، أن هذه الدودة « ستعيش في الدم بالطريقة التي نعيش بها في جزء من الكون. » ولكن الدودة اذا اقتصرت على الامتحان الفردي والتجريبي لبيئتها « فستكون عاجزة عن تحديد كيف تعدّل الطبيعة العامة للدم كل الأجزاء وكيف ترغمها على تكييف نفسها حتى يشترك بعضها في علاقة مع بعض.»[25] وباختصار، نولنا أن نفهم النظام في كليته قبل أن نستطيع أن نعلل سلوك الأجزاء تعليلاً يبعث على الرضا. وهذا الشاهد يكشف تبايناً مهماً بين عقلانية سبينوزا وعقلانية ديكارت. إن التفسير العلمي عند ديكارت هو «اختزالي» في جوهره : فالظواهر المتعددة التي تشكل الكون يمكن أن تُختَزَل إلى التفاعل الميكانيكي بين جزيئات المادة التي يمكن أن تقاس أشكالها وأحجامها وحركاتها رياضياً أو أن تفسَّر من ناحية هذا التفاعل. أما عند سبينوزا فاتجاه التفسير معكوس : فأي فعل أو رد فعل، مهما وصفناه وصفاً دقيقاً ورياضياً، لا يمكن تعليله تعليلاً كاملاً إلا على مستوى علاقته ببنية الكون في كليته.

الذهن والجسد

إن المسألة التي توفر الحالة الاختبارية الحاسمة بالنسبة إلى الهوليسية السبينوزية هي العلاقة بين الذهن والجسد. ولنبدأ أولاً بكلمة عن الخلفية بالنسبة إلى موقف سبينوزا. إن الروح البشرية هي عند أفلاطون خالدة وقابلة للانفصال جوهرياً عن المجال المادي للتغير والانحلال؛ ولا يمكن أن تتأثر بانهيار الجسد أو هلاكه.[26] وديكارت يحافظ على هذا المذهب الأفلاطوني، ولكنه يطوره ويحسّنه بلغة «التفريق الحقيقي» بين النوعين المختلفين أساساً من الجوهر، وهما الذهن والمادة. فالذهن جوهر مفكر res cogitans ، وهو أساساً لا يتجزأ ولا يمتد؛ فلا يشغل حيزاً ولا يعتمد على شيء مادي. والمادة، خلافاً له، يجري تعريفها بلغة الملامح الأساسية المتضادة بدقة : فهي جوهر ممتد res extensa ولذلك قابل للانقسام أساساً، وهو بطبيعته يشغل حيزاً على الدوام. ومن ثم فالذهن والجسد ليسا مختلفين وحسب بل هما نوعان من الجوهر متضادان ومتعارضان.[27] والآن ، إذ أخذ ديكارت بهذا التعارض نشأت له مشكلة جسيمة، مشكلة تَصَارَع معها كثيراً، ولكنه لم يكن قادراً على أن يحلها حلاً مرضياً ضمن نظامه. والمشكلة هي أن الذهن والجسد، كما نعرف جميعاً من خبرتنا المشتركة، يتفاعلان كثيراً. فعندما يكون هناك تغير مادي في الجسد (ساقي مصابة بالأذى، مثلاً) يكون هناك تغير ذهني ملائم (أشعر بالألم)، وبالعكس، عندما يكون هناك تغير ذهني (أقرر أن أرفع يدي، مثلاً)، يتبعه تغير جسدي (ترتفع ذراعي). وكما لاحظ هيوم فيما بعد بسخرية : « أيوجد أي مبدأ في كل الطبيعة أكثر ابهاماً من اتحاد الروح والجسد الذي يكتسب به الجوهر الروحي المفترض تأثيراً في الجوهر المادي فيكون بذلك أرهفُ الفكر قادراً على تحريك أضخم المواد؟ فإذا منحتنا إرادةٌ سرية القدرةَ على نقل الجبال أو السيطرة على الكواكب في مداراتها، فإن هذه السلطة الواسعة لن تكون خارقة للعادة. أكثر من ذلك، ولا أشد تجاوزاً لقدرتنا على الفهم»[28].

ولا ريب أن المرء لا يستطيع أن يقبل أن هذا التفاعل يحدث إلا بوصفه حقيقة احتمالية : فكل ما في الأمر أننا نمتلك هذه السيطرة على أجسادنا، وأن أجسادنا تؤثر في

أحوالنا الذهنية. ولكن هذا لن يخدم العقلاني، ما دام مشروعه الكلي يتطلب أن كل ما يحدث يجب أن يكون مفهوماً على نحو واضح ومميز بلغة الروابط الضرورية الصارمة. وكان ديكارت نفسه مدفوعاً إلى الإقرار بأن هذا الوضوح والتميز لا يمكن الحصول عليهما الا حين يصلان إلى العلاقة بين الذهن والجسد : فنحن نَخْبَرُ في إحساساتنا اليومية (كالجوع والظمأ) نوعاً من «الاتحاد الجوهري» بين الذهن والمادة، ولكن إدراكنا له يكون غامضاً ومشوَّشاً»[29].

واهتدى تلامذة ديكارت العقلانيون إلى بعض الحيل التي لا تبعث على الأمل في محاولاتهم حل هذه المشكلة. وكان «نقولا مالبرانش» Nicolas Malebranche (1638 – 1715) حين وافق على أنه بمنطق الموقف الديكارتي لا يمكن أن يكون ثمة تفاعل بين الجوهرين المتميزين منطقياً وهما الذهن والمادة، قد أظهر النظرية الغريبة المعروفة بـ «**الاتفاقية**» **occasionalism**، التي وفقاً لها فإن ا لله يتدخل تدخلاً إعجازياً ليسبب ارتفاع ذراعي كلما قررت أن أرفعها.[30] وهذا يبدو فيه من التعليل أقل مما فيه من التسليم بأن العلاقة بين الذهن والجسد سر لا يفسَّر. أما سبينوزا فيقوم بالتحول الرائع والأصيل عن عقلانية ديكارت المحافظ حين يرفض ثنائيته. وبالفعل، فإن العقلانية عند سبينوزا تستلزم أن الثنائية باطلة لا محالة، لأن الثنائية لو كانت حقيقية لكانت هناك علاقة اعتباطية وغير قابلة للتفسير بين الذهن والجسد، وهذا يتعارض مع الزعم العقلاني أن هناك صلات مفهومة عقلياً تربط كل الظواهر. والحل عند سبينوزا هو أن «النظام والرابطة بين الأفكار هما بعينهما النظام والرابطة بين الأشياء.» أو بكل بساطة :«النهن والجسد هما الشيء الواحد نفسه»[31]. ويعترف سبينوزا أنه صحيح أننا نستطيع أن نتصور الجوهر الواحد، وهو «ا لله» أو «الطبيعة» بإحدى هاتين الطريقتين المختلفتين : فنستطيع أن نتصور الجوهر «في صفة الفكر» (عقلاً)، أو نستطيع أن نتصوره في «صفة الامتداد» (مادةً). ولكن «سواء أتصورنا الطبيعة في صفة الفكر أم في صفة الامتداد فإننا سنجد النظام نفسه أو السلسلة نفسها من الأسباب، أي الأشياء التي تتتابع في كل حالة.»[32] ويمضي سبينوزا في إظهار هذه الفكرة بلغة مذهبه في « الصفات غيْر المحدودة » لله. وكما أن الصيغة غير المحدودة للامتداد تشمل كل ما هو مادي، فإن الصيغة غير المحدودة للفكر تشمل كل ما يمكن التفكير فيه.

العلاقة بين علم النفس والفيزيزلوجيا

وجد بعض النقاد أن وصف سبينوزا للذهن والجسد مبهم بشكل بارز. فهل أفلح سبينوزا حقاً في تجنّب شراك الثنائية الديكارتية، أم أن الحديث عن الأوصاف يعيد بالفعل تقديم عالمي الذهن والمادة الديكارتيين بصورة أخرى؟ لأنه إذا كانت الأوصاف مختلفة جوهرياً (ويبدو أنها تشتمل أساساً على أنواع أخرى من الخاصية) فكيف بوسع سبينوزا أن يؤكد أنها ترتبط بالجوهر الفرد؟

إن سبينوزا في رسالة بعث بها إلى سيمون ده فري Simon de Vries قد تولى معالجة هذا الأمر. وكان مراسِله قد طلب إليه «أن يوضح بالمثال كيف يمكن للشيء الواحد نفسه أن يوسَم باسمين مختلفين». ويستخدم سبينوزا مثالاً من «العهد القديم». إن الاسم «إسرائيل» يُستخدم للإشارة إلى فرد معين، ولكن هذا الفرد يشار اليه في مكان آخر باسم مختلف هو «يعقوب». ومع ذلك فالاسمان يدلان على الشخص نفسه - «الأب الثالث».[33] وما يبدو أن سبينوزا يقوله هنا هو أن وجود لقبين يجب ألا يؤدي إلى افتراض جوهرين منفصلين متصلين سراً. وفي الواقع، هناك ذات واحدة تصدق عليها صفات مختلفة، كما أنه، كل ما يصدق على يعقوب يصدق على إسرائيل، والعكس صحيح. والمثال أكثر سطحية من أن يحمل الإرضاء الفلسفي. على أنه من المثير للاهتمام أن نرى كم من الفلاسفة الحديثين قد أخذوا يتناولون الذهن بلغة النموذج السبينوزي للكينونة المفردة القابلة للوصف بطرق شتى. ونظريات الذهن « الوصفية « الحاضرة تؤكد أنني عندما أقول « س متألم» ، فأنا أشير، بوساطة الوصف « الذهني » أو السيكولوجي إلى تلك الأحداث التي يمكن أن يُشار إليها باستخدام الوصف الفيزيولوجي لأعمال دماغ «س». فهناك زمرتان من الأوصاف ولكن لا توجد إلا زمرة واحدة من الحوادث. ولكن يجب أن يقال إن مؤيدي هذه النظرية ما يزالون بعيدين عن أن يفسروا بدقة «كيف» يمكن لسلسلة من الاندفاعات الكهربائية والكيميائية في الدماغ أن تشكل على نحو ما تجربة سيكولوجية كالتألم أو الاحساس اللوني أو أن تكون وصفاً بديلاً

لها، لأن لمثل هذه التجارب نوعية خاصة لا يمكن أن تصل إليها إلا الذات الـتي تملكهـا، وهـذا يجعل من العسـير أن نـرى كيـف يمكـن للغـة الذهنانيـة mentalistic language أن تكـون ببساطة سبيلاً بديلاً لوصف الحوادث العصبيـة ــ الفيزيولوجيـة.[34] وهكـذا، فإنـه حتـى إذا لم تكن الظواهر الذهنية غير ظواهر مادية في وصف مختلف، فإن البرنامج العقلاني للتعليل الدقيـق لمسألة كيف ترتبط الأوصاف الذهنية بالأوصاف المادية يظل غير متحقق إلى حد كبير.

جبرية سبينوزا

ركّزنا حتى الآن في تحليلنا لنظام سبينوزا على الخيوط الرئيسة الثلاثة :

استنباطيته، وهوليسيّته في وصف الحقيقة وتفسـيرها، وواحديتـه الميتافيزيقيـة. وقبل أن نختم بحثنا نحتاج إلى ذكر عنصر آخر، هو في الحقيقـة وثيـق الاتصـال بكـل العناصر الأخرى. وهذا العنصـر يدعـى عمومـاً «جَبْريـة سبينوزا». فمـن البديهيـات الأوليـة في كتابـه « الأخلاقيـــات» أنـــه «مـــن علـــة محـــددة معينـــة ينجـــم معلـــول بالضرورة».[35]

وهذا الزعـم، كما سـنرى، كـان هدفـاً رئيسـاً لنقـد هيـوم للعقلانيـة. ولكـن سبينوزا يذهب إلى ما هو أبعد من أن العلل تحتم معلولاتهـا : إنـه ينكـر أن يشـتمل الكون على أية حوادث عارضة (غير ضروريـة) مهمـا كـانت. « ليـس في الكـون شيء عارض، ولكـن كـل الأشـياء مشـروطة بـأن توجـد وتعمـل علـى نحـو خـاص بضرورة الطبيعة الإلهية.»[36] وهذا ينجم بالضرورة عن واحدية سبينوزا. لأن كل ما يوجد إنما هو مظهر للجوهر الواحد الذي هو ا لله. وبما أن ذلك الجوهـر ذاتـي العلـة وحر الإرادة بالضرورة فإن كل صفاته يجب أن تنشأ من جوهره أو طبيعته. ومن ثـم « فكل الأشياء مشروطة بضرورة الطبيعة الإلهية لا لتوجد فقـط بـل كذلـك لتوجـد وتعمل بطريقة خاصة، وليس هناك شيء عارض.»[37]

والقول بأن الحادثة «ح» ضرورية هو استبعاد إمكانية أنها «ليست ح»؛ وبكلمات أخرى، إن ذلك يعني أن «ح» لا يمكن أن تكون غير ما هي. ومن الواضح أن ذلك له تضميناته المبهمة لفكرة الحرية الإنسانية لأنه من الاعتقادات واسعة الانتشار (وهو اعتقاد يشترك فيه الكثير من الفلاسفة) أننا نتصرف بحرية عندما ـ وليس إلا عندما ـ «نستطيع أن نتصرف بطريقة أخرى». ويهاجم سبينوزا هذه الفكرة، ويذهب إلى أن تصورنا لأنفسنا فاعلين غير محدَّدين تصور باطل.

(يعتقد الوليد أنه بمشيئته يرغب في اللبن ويعتقد الطفل الغاضب أنه بحرية يرغب في الثأر ... ولكن التجربة تخبرنا بوضوح أن الناس يعتقدون أنهم أحرار وما ذلك إلا لأنهم شاعرون بأفعالهم وغير شاعرين بالأسباب التي تتحدد بها أفعالهم، ويضاف إلى ذلك أنه واضح أن أوامر الذهن ما هي غير اسم آخر للشهوات التي تختلف وفقاً للحالة المختلفة للجسد.)[38]

إن الصلة بواحدية سبينوزا بادية هنا من جديد. فكل الحوادث، سواء أوصفناها بأنها عقلية أم مادية، هي بجرد مظاهر لكلية واحدة محدَّدة تحديداً شاملاً. وكما يقول سبينوزا فإن « **القرار العقلي والحالة المحدَّدة جسدياً هما ... الشيء الواحد نفسه الذي ندعوه قراراً عندما يُعدّ في صفة الفكر، وحالة مشروطة عندما يعدّ في صفة الامتداد ويُستَنبَطُ من قوانين الحركة والسكون.** »[39]

وبرغم هذه الحتمية الشاملة حاول سبينوزا أن يُظهر أن بعض الكائنات البشرية على الأقل لها مقدار من الحرية الفردية. ويقول سبينوزا إن كل فرد لديه مبدأ داخلي أو قدرة على البقاء ـ أي ما يدعوه سبينوزا conatus ـ « القدرة أو المحاولة التي يسعى بها كل شيء أن يستمر في وجوده. »[40] وبتعبيرنا عن طبائعنا ومقاومتنا القوى الخارجية، نستطيع أن نصبح أحراراً. وهذا التعبير الذاتي يشمل، عند سبينوزا، عملية التنظيم العقلي التي يمكن بها، من خلال ممارسة التعقل، أن نوجّه عواطفنا ونسيطر عليها وأن نعثر على ذواتنا الحقيقية. وكان متروكاً لـ « لايبنتس »، على أية حال، أن يحاول تقديم التوفيق المفصّل بين الإيمان بالحرية الإنسانية وبمتطلبات الإطار العقلاني الشامل للأسباب المحدَّدة تحديداً كلياً.

(ج) غوتفريد فلهلم لايبنتس (1646 - 1716)

كان لايبنتس يهدف، شأن ديكارت وسبينوزا، إلى إنشاء وصف فلسفي متماسك وكلي الشمول للكون. وكما هو الأمر مع سابقيه، تقع فكرة الجوهر في المركز من النظام. ولكن بينما نجد عند ديكارت صنفين من الجوهر، وعند سبينوزا صنفاً واحداً فقط، يعود لايبنتس إلى الرؤية الأرسطية القديمة القائمة على الفهم المشترك والقائلة بأنه يوجد تعدد في الجواهر. وبحث لايبنتس من الممكن رؤيته على أنه انطلاق من تحليل الطرق المألوفة التي نتحدث بها عن العالم. فكلما أقمنا تأكيداً بشأن العالم نكون قد وضعنا عبارة من طراز « كذا وكذا هو كيت وكيت »؛ أي أننا نعزو صفة ما أو خاصية ما إلى موضوع ما. فينشأ سؤال يتعلق بطبيعة هذه الموضوعات: ما «هي» الكيانات الضمنية أو الجواهر التي يقال إن الصفات المتباينة المستخدمة «تنتمي» إليها ؟ وكما يعبّر لايبنتس عن ذلك: « بما أن الأفعال والعواطف تنتمي بدقة إلى الجواهر المفردة، فسيكون من الضروري أن نشرح ما هو هذا الجوهر.» [41]

فالبحث، إذن، وثيق الاتصال بالبنية المنطقية للعبارات (أو القضايا) المألوفة. وفي الواقع، فإن ميتافيزيقا لايبنتس هي بالنسبة إلى برتراند رسل (وكان أحدُ أقدم منشوراته نقداً لفلسفة لايبنتس) إنما «تكاد تكون مستمدة كلياً من منطقه». [42] (وكان رسل يعني بالمنطق هنا تحليل القضية وصحتها.) وتفسير رسل، كما سيظهر، يضع قليلاً من التأكيد على موضع الله في نظام لايبنتس. ولكن في مقاربة ميتافيزيقا لايبنتس، فإنه من المفيد مع ذلك البدء بامتحان مبادئه المتعلقة بالقضية.

حقائق العقل وحقائق الواقع

قسّم لايبنتس كل القضايا إلى صنفين، وهما «حقائق العقل» **vérités de raison** و «حقائق الواقع» **vérités de fait**. وهو يعرّف هذين الصنفين كما يلي : «إن حقائق العقل هي الحقائق التي تكون ضرورية ونقيضها محال، وحقائق الواقع هي التي تكون محتملة ونقيضها ممكن.»(43)

إن هذا التمييز الحاسم بين القضايا التي يجب أن تكون صحيحة والقضايا التي يصادف أن تكون صحيحة قد أدى دوراً أساسياً في الفلسفة الحديثة؛ ومع ذلك فإن عمل «كانت» (المتمحور حول تمييزه الثنائي بين التحليلي والتركيبي من جهة، والقَبْلي والبَعْدي من جهة أخرى) هو الذي كان أكثر تأثيراً من الناحية التاريخية.

وفي الحقيقة فإن «منهج» لايبنتس في رسم الخط الفاصل بين النمطين من المعرفة عنده يذكّرنا في مواطن كثيرة بوصف « كانت » اللاحق لـ « التحليلية » (التي سوف تُدرس في الفصل التالي) ولو أن الفيلسوفين يختلفان اختلافاً كبيراً بالنسبة إلى قضية « أين » يجب أن يُرسَم الخط على وجه الدقة. بيد أن وصف لايبنتس يقدم بعض مشكلاته الخاصة.

ووصف حقائق العقل بسيط بما فيه الكفاية. و لايبنتس يستمد هذه الحقائق من « مبدأ التناقض » عنده ـ وهو واحد من المبدأين الكبيرين اللذين يزعم أن عليهما يتأسس تفكيرنا.(44) ويقول هذا المبدأ بوضوح إن القضية تكون صحيحة إذا كان نقيضها (الذي يعني به نفيها أو ما يناقضيها) يشتمل على تناقض. وهكذا، فالمرء إذ يدعو شيئاً ما مثلثاً ولكنه ينفي أنه ثلاثي الأضلاع فمن شأنه أن يناقض نفسه؛ ومن ثم فالقول « كل المثلثات ثلاثية الأضلاع » هو حقيقة من حقائق العقل [حقيقة عقلية] . وبصياغة العبارة بطريقة أخرى، يقول لايبنتس إن مسوّغات الحقيقة في مثل هذه القضايا يمكن أن توجد من خلال « التحليل »، ما دام من الممكن إما أن

تكون «قضايا متطابقة» وإما أن تُختصر إلى تلك القضايا بالتحليل. وهذه القضايا المتطابقة هي ما سوف ندعوها تحصيلات حاصل ـ أي قضايا من قبيل « أ » هي «أ». ولنأخذ مثال المثلث مرة أخرى، فإن قضيتنا «كل المثلثات ثلاثية الأضلاع» يمكن أن تتحول بوساطة التساوي التعريفي « المثلث = شكل ثلاثي الأضلاع » : أي أنها يمكن أن تختصر بالتحليل إلى تحصيل حاصل. وعلى نحو مماثل، من المثير للاهتمام أن نلاحظ في هذا السياق أن لايبنتس كان يَعدّ مسائل الرياضيات تحصيلات حاصل من حيث الجوهر، (45) وهو بذلك يسير عكس تحليل «كانت» اللاحق، ولكنه يسبق رؤية الكثير من المفكرين الحديثين.

ورؤية لايبنتس للقضايا العارضة هي أشد خصوصية وتعقيداً. كان لايبنتس يريد أن يتحاشى جَبْرية سبينوزا الكلية، وأن يعثر في نظامه على موضع للحقائق العارضة. ولكن مشكلة رئيسة تنشأ عندما يقدم لايبنتس مذهبه القائل بأنه بالنسبة إلى كل القضايا الصحيحة يكون الموضوع مشتملاً على المحمول. praedictum inest subjecto.(46) وقد عبرّ لايبنتس عن ذلك (في رسالة منه إلىأنطوان أرنو Antoine Arnauld) كما يلي : « دائماً في كل قضية موجبة صحيحة، سواء أكانت ضرورية أم عارضة، كلية أم خاصة، فإن مفهوم المحمول يتضمنه مفهوم الموضوع على نحو ما، praedictum inest subjecto ، وإلا لما عَرَفْتُ ما هي الحقيقة.»(47)

وإن هذا لغريب للغاية. ولعل فكرة الموضوع الذي «يشمل» أو «يتضمن» المحمول، ولو أنها ميتافيزيقية إلىحد ما، مفهومة تماماً، وقد تبناها «كانْت». على أن ميزة وجود المحمول الذي يتضمنه الموضوع كانت تقتصر عند «كانْت» على القضية «التحليلية» ـ وهي في الواقع سمتها المميزة. وهذا ما سوف نتوقعه. فإذا أخذنا مثالنا السابق ـ « كل المثلثات ثلاثية الأضلاع » ـ يبدو من المعقول القول إن الحقيقة الضرورية في هذه القضية مستمدة من أن مفهوم ثلاثية الأضلاع يتضمنه مفهوم المثلثية، وأحد المفهومين وثيق الاتصال منطقياً بالآخر. ولكن ماذا نقول بشأن قضية عارضة خاصة، من نحو « انتُخبَ رونالد ريغان رئيساً في / 1980 /؟» فالقول إن مفهوم الفوز في انتخاب / 1980 / يتضمنه الموضوع يبدو هنا هو الافتراض أن ثمة رابطة محتومة بين كونه رونالد ريغان

والفوز في الانتخاب. ولكن هذا هو على وجه الدقة ما سوف ينفيه المرء : فقد فاز ريغان « حقاً » في الانتخاب، ولكنه كان « يمكن » ألا يفوز. وفي هذه المرحلة، فإن المذهب القائل بأنه في «كل» القضايا الصحيحة يكون الموضوع مشتملاً على المحمول لا تبدو بالبديهة شاذة فقط، بل الأسوأ أنها تهدد الفارق الفعلي بين حقائق العقل وحقائق الواقع بأن يكتنفه الغموض وقد كان لايبنتس شديد التوق إلى إيضاحه.

المونادات

قبل أن ندرس هل كان لايبنتس قادراً على إيجاد سبيل للخروج من هذه الصعوبة، دعونا نعد ونرَ كيف يترابط مبدأ الاشتمالية الموصوف أعلاه مع أبحاث لايبنتس عن الجوهر ونظريته في **المونادات monads** . والصلة في الواقع يعقدها لايبنتس بصراحة. ففي كتابه « مقال في الميتافيزيقا » (المكتوب بالفرنسية سنة 1686)، وبعد إشارته إلى المبدأ القائل بأن الموضوع يجب أن يتضمن المحمول دائماً، يمضي لايبنتس فيقول : « لأن ذلك كان كذلك يمكن لنا أن نقول إن طبيعة الجوهر الفرد أو الوجود الكامل يجب أن تكون لها فكرة كاملة إلى حد أنها تكون كافية لكي تشمل كل محمولات الموضوع وتسمح لنا باستنباطها منها ... »[48]

ثم يستخدم **لايبنتس** مثال الإسكندر الكبير، ويقول إذا كان بمقدور المرء أن يدرك « هذيّة » thisness الإسكندر، فإنه سيستطيع أن يرى الأساس والسبب لكل شيء يقال فيه بحق (من نحو أنه سينتصر على داريوس). وهكذا، فكل جوهر فرد له « في داخله »، إن جاز التعبير، كل شيء حدث فيما مضى أو سوف يحدث. لقد وصلنا الآن إلى النسخة الميتافيزيقية من مبدأ اشتمالية الموضوع على المحمول praedctum inest subjecto ، أي مبدأ « **الموناد** » **monad** : الوحدة الفردية للجوهر، « المحملة بماضيها والحبلى بمستقبلها»، والمشتملة في هذا الوقت ومن الآن فصاعداً على كل شيء حدث لها في الماضي أو سيحدث لها في أي وقت.

وقد تبدو نظرية المونادات المحمّلة بالخواص الداخلية غريبة نوعاً ما بالنسبة إلىالقارئ الحديث، وقد لا تبدو ذات أهمية إلا من الناحية التاريخية. إلا أن مسألة حالية واحدة قد يكون للنظرية شيء يقال وثيق الصلة بها هي مسألة طبيعة التعليل العلمي. فالوصف التجريبي للعلم قائم علىفكرة الترابطات الملحوظة (وهي ما يسميها هيوم «الاتحادات المطرّدة») بين الظواهر المختلفة. وتصر النظرة العقلانية، خلافاً لها، أن هذه الترابطات العمياء لا يمكن لها أن توفر التعليلات المرضية لما يحدث: فهي قد تصف «ما» نلاحظه، ولكنها لا تعلل «لماذا» تتصرف الأشياء التي تحيط بنا ما تتصرفه. ويحاجّ العقلاني أنه للوصول إلىتعليل أكثر ارضاءً علينا أن ننظر إلىما تحت الترابطات الملحوظة للبحث عن الخواص البنيوية الداخلية للمادة ـ الخواص التي ستكشف لنا لا مجرد أن المادة « تسلك » بطريقة كذا وكذا ، بل سوف تعلل لنا لماذا « يجب » أن تسلك على هذاالنحو. وهكذا فإن الفرضية القائلة بأن التعليل العلمي يجب نشدانه على مستوى الخواص الجوهرية للبنى الداخلية الأساسية تدين على الأقل ببعض الشيء لنظرية الجوهر اللايبنتسية. وسيغدو الأمر أوضح حين ننتقل إلى« مبدأ العلة الكافية اللايبنتسي » الذي يرتبط به أوثق الارتباط.

إن لايبنتس بعد أن حاجّ أن موناداته «كاملة» (تشتمل في داخلها على كل مسنداتها) يمضي ليبرهن أنها يجب أن تكون «منطوية على ذاتها» أو غير متغيرة»، بمعنى أنها تحتاج إلى الفعل عليها خارجياً لتتغير. وهي في الاستعارة اللايبنتسية الشهيرة «خالية من النوافذ» ـ أي يعمل كل موناد مستقلاً عن المونادات الأخرى استقلالاً كاملاً. [49]

ونظرية الجواهر المفردة التامة المنطوية على ذاتها التي برزت أمامنا الآن تعطي لايبنتس مشكلتين رئيستين. **أولاً**، إذا كانت المونادات منطوية على ذاتها حقاً، فكيف يفسر لايبنتس الروابط السببية الظاهرة التي نلاحظها حولنا أي واقعة أنّ الأشياء في عالمنا يبدو أن بعضها يقوم بالفعل ورد الفعل على بعضها الآخر بطريقة منتظمة؟ والمشكلة **الثانية** هي الصعوبة التي تعود على ما سبق : إذا كانت المونادات تامة حقاً (تحتوي في هذا الوقت ومن هذا الوقت فصاعداً على كل شيء سيحدث لها)، فكيف سيحافظ لايبنتس على الصفة العارضة في صنف حقائق الواقع؟ مما له

كبير الأهمية أن حل كلتا المشكلتين يسير بنا فوراً إلى اللاهوت اللايبنتسي،ويعتمد بشدة على وجود «المو ناد الأسمى» - ا لله.

التفاعل السببي

يحل لايبنتس مشكلة التفاعل السببي بنظرية « **التناسق مسبق الإنشاء** ». إن ا لله، بخلقه الكون، يسبب أن كل المونادات يجب أن تعمل معاً على نحو مستقل لتشكل الكل الأكمل. وهكذا، ولو أنه ليس لأي موناد نوافذ، فكل موناد، إن جاز التعبير، مرآة للكون. ويكتب لايبنتس : « إن هذه الصلة بين كل الأشياء المخلوقة وكل شيء مفرد منها وتكيّفها مع كل شيء مفرد تحتوي علىالنتيجة التي مفادها أن كل جوهر مفرد يشترك في العلاقات التي تعبر عن كل الجواهر المفردة الأخرى. ولذلك فكل جوهر مفرد هو مرآة إدراكية حسية حية للكون. » [50]

والحالة الخاصة في مشكلة تفاعل الجواهر، التي تتيح للايبنتس أن يَقوم بالاستخدام الكامل لمبدئه « التناسق مسبق الإنشاء »، هي مشكلة العلاقة بين الذهن والجسد. فالتمييز الديكارتي المطلق بين الذهن والمادة يميل إلىأن يكون مرفوضاً في نظام لايبنتس؛ فهناك معنى تمتلك فيه كل المونادات جرثومة الوعي بمقدار ما تعكس الكون إفرادياً. ولكن بمعنى آخر، فالموناد الذي يشكل روحاً إنسانية معينة متميز من الناحية المنطقية تماماً من مجموعة المونادات التي تشكل الجسم المتماثل ومستقل عنها. وسبيل لايبنتس للخروج من هذه المتاهة المعقدة هو رؤية الجسم نوعاً من الأتمتة برمجَه ا لله مسبقاً (مع المعرفة المسبقة الكاملة لمقاصدنا)، يقوم بالأفعال التي تشاؤها الروح.[51] ولعل من غير المرجّح أن يكون هذا «الحل» شديد الإرضاء لفيلسوف الذهن الحديث؛ ولكن من الواضح أن لايبنتس كان يعدّه تقدماً على «الاتفاقية» الخيالية عند أسلافه.[52]

مشكلة الاحتمال ومبدأ العلّة الكافية

يحاول لايبنتس أن يوضح منزلة الحقيقة العارضة في نظامه بمفهومه لـ «مبدأ العلة الكافية». وقد رأينا أن الحقائق الضرورية حقيقية بمقتضى «مبدأ التناقض». ولكن لايبنتس يؤكد أنه يوجد كذلك (**مبدأ العلة الكافية**) ...«الذي بمقتضاه نعتقد أنه لا يمكن لأية واقعة أن تكون حقيقية أو موجودة ..من دون علة كافية لوجودها على هذا النحو وليس غيره؛ وإن كان لا بد أن تظل هذه العلل مجهولة عندنا.»[53]

وهنا أفضت الكفاءة الاستنتاجية ببعض المفسرين إلى أن يؤولوا «مبدأ العلة الكافية» بأنه شرط منهجي ضروري : علينا بوصفنا علماء أن نفترض وجود تعليل لكل شيء يحدث. وينسجم هذا التفسير مع تأكيد لايبنتس لـ «مبدأ الاتصالية» ــ المبدأ القائل بأن « الطبيعة لا تنتقل انتقالات مفاجئة ». على أن لايبنتس يعني بـ «ميدأ العلة الكافية» أكثر من ذلك. فعند لايبنتس، إن كل ما يحدث في العالم يبدأ بالفعل الابداعي لـ « الموناد الأسمى». وهكذا ينظر إلى الحقيقة العارضة على ضوء فعل الاختيار الأصلي لله في خلق كوننا : « مادامت توجد في الأفكار الإلهية لا محدودية من الأكوان المحتملة التي لا يمكن إلا لواحد منها أن يوجد، فإن الاختيار الذي قام به الله يجب أن تكون له علة كافية تجعله يقرر هذا الكون لا غيره. ويمكن لهذا السبب أن يوجد في الملاءمة فقط، أي في درجة الكمال التي تتضمنها هذه العوالم.» [54]

وهكذا فالقول بأن الله باختياره عالمنا من العوالم المحتملة بوصفه الأكمل ينجم عنه أن « علةً » لأية حادثة في العالم يمكن، من حيث المبدأ، أن توجد على مستوى الاختيار الأصلي الذي قام به الله. وأي جوهر خاص معين يتصرف على هذا النحو، لا بطريقة اخرى، بسبب مكانه بوصفه عضواً في المجموعة الكلية للجواهر الضرورية لبناء الكون الأكمل. وكما يصوغ ذلك لايبنتس : « إن الله بتشريعه للكل قد نظر إلى كل جزء، ولا سيما إلى كل موناد. » [55]

ولا ريب أنه لا يصح بالضرورة بناء على ذلك أن بمقدور العلماء البشريين، أو أنهم سيكونون قادرين في أي وقت، أن يكتشفوا العلل الكافية لأية حقيقة محتملة خاصة. ويقول لايبنتس إن البحث في السبب في أية حادثة خاصة من شأنه أن يربطنا بسلسلة معقدة ولا نهائية من الأسباب.[56] ويخصّ الله وحدَهُ فهمُ العلة الكافية خلف كل حادثة. غير أن ما يود لايبنتس أن يؤكده هو أنه خلف كل حادثة يوجد سبب مفهوم عقلياً، سواء أأمكن لنا اكتشافه أم لا، لما يحدث على النحو الذي يحدث عليه، لا بطريقة أخرى. وهنا نحن بإزاء أهم معتقدات العقلانية وأشدها جوهرية - بإزاء التأكيد أن الكون لا يحتوي على « حقائق غير عاقلة » - لا يحتوي على ارتباطات اعتباطية يصادف أن تحدث ليس غير.

ولكن قد يكون من المفيد طرح السؤال، هل يوضح مبدأ لايبنتس في « العلة الكافية » شيئاً من الحالة الملتبسة للحقيقة المحتملة في نظامه. لأن صورة الكون التي تبدأ في الظهور هي صورة من الممكن فيها لكل عبارة حقيقية (على الأقل بوساطة الذكاء غير المحدود) أن تُستَنبَط قَبْلياً، ويكون فيها كل جوهر مفرد محتوياً في داخله وعلى نحو حاسم جرثومة كل ما سوف تفعله. ألا ينجم عن ذلك أن كل قضية حقيقية هي بمعنى ما ضرورية؟ لقد شعر لايبنتس نفسه بوطأة هذا النوع من الصعوبة، وشعر به بمنتهى الشدة في مجال الفعل الإنساني، حيث أثار نظامه الميتافيزيقي المشكلة الشائكة لـ «حرية الارادة». وهو يكتب بصدد نظريته في الجوهر:« يبدو أن هذه النظرية ستقضي على الاختلاف بين الحقيقة المحتملة والحقيقة الضرورية ، فلن يعود للحرية البشرية مكان، وسيسود القَدَرُ المطلق أفعالنا بالإضافة إلى الحوادث الأخرى في العالم. »[57]

وعلى الرغم من أن هذا الاختلاف قد كُتب مبكراً في سنة 1686 ، فقد أصبح لايبنتس مشغولاً باطّراد بالمشكلات الأخلاقية واللاهوتية الناشئة عن نظامه.

الحرية والضرورة

التزم لايبنتس، بوصفه مدافعاً عن التوحيد المسيحي، بمبادئ المسؤولية الشخصية والثواب والعقاب، ومن ثم بإيجاد مكان للحرية الإنسانية في نظامه الفلسفي. ولكن، وعلى وجه الدقة بسبب طابع بقية نظامه، انتهى هذا الالتزام إلى أن يكون مهمة رئيسة. والمشكلة هي: إذا كان الموناد الذي يشكل يوليوس قيصر، مثلاً، قد أوجد فيه نهائياً صفة «يجتاز الروبيكون» (وهذا المسند، لكل المسندات الأخرى ، يتضمنه المسند إليه)، فكيف يمكن القول إن يوليوس قيصر اختار حراً أن يجتاز الروبيكون؟ لأن القرار في مخطط لايبنتس كان بالضرورة «جزءاً منه». وجواب لايبنتس (والمثال له) هو أنه كان من الممكن منطقياً لقيصر ألا يجتاز الروبيكون؛ ومن ثم ليست هناك ضرورة بشأن قراره اجتياز النهر، لأنه « لا شيء ضروري وعكسه ممكن.» (58) وواضح أن الافتراض هنا أن « قيصر قد اجتاز النهر » هو «حقيقة واقع »، لا «حقيقة عقل» : فإذا قال المرء «لم يجتز قيصر الروبيكون » ليس من شأنه أن يناقض نفسه. ولكن هذا الجواب هو لسوء الحظ مجرد شرح للصعوبة. لأنه إذا كان ا لله قد اختار الكون الأفضل والأكمل من كل الأكوان المحتملة، ويوليوس قيصر (مع كل صفاته) هو جزء من الكون الذي اختار ا لله في الواقع أن يكون الأكمل، فمن العسير أن نرى بأي معنى له مغزى كيف كان قرار قيصر متاحاً له أو «على مستواه». ومجرد الاحتمال أن ا لله يمكن أن يكون قد اختار كوناً آخر فيه قيصر ثان لم يعبر الروبيكون من الصعب بما فيه الكفاية أن يستخدم أية حرية أصيلة في وجه القرار الفعلي ليوليوس قيصر أو أن تكون لديه إمكانية لتفاديه.

وعاد لايبنتس إلى هذه المشكلة بالتفصيل في أطول عمل نشره وهو «الثيوديسيا»، وعنوانه الفرعي «رسالة في طيبة ا لله وحرية الانسان وأصل الشر». والإسهامات في مشكلة الحرية هنا مشوقة في أنها تسبق عمل الكثير من «التوفيقيين» الحديثين ـ وهم الفلاسفة الذين يحاولون العثور على مكان لفكرة الحرية البشرية

ضمن إطار الحتمية العلمية التامة. و لايبنتس نفسه، نتيجة لنظامه في «المونادات» و«الانسجام الراسخ»، هو حتمي مقتنع. ويكتب:«كل شيء يقيني ومحدد سلفاً في الإنسان، كما في أي شيء آخر، والروح الإنسانية هي نوع من الأتمتة الروحانية.»[59] والاعتقاد بأن الحرية ممكنة في هذا الكون المحدد تحديداً كاملاً يمثل قطيعة مع الإصرار الديكارتي على القدرة غير المحدودة وغير المحددة على الاختيار الإنساني. ويكتب لايبنتس : «إن المسيو ديكارت يطلب الحرية التي هي غير مطلوبة، بإلحاحه أن أفعال الإرادة عند الانسان غير محدّدة بكل معنى الكلمة، وهو أمر لا يحدث البتة.» [60]

ويتوقف دفاع لايبنتس التوفيقي عن الحرية على فكرة « العفوية » : « توجد عفوية عجيبة هي بمعنى ما تجعل الروح في تصميماتها مستقلة عن أي تأثير فيزيائي لأي مخلوق آخر. » [61] وواضح أن لايبنتس يفكر هنا في استقلالية المونادات، التي لا تخضع للإلزامات الخارجية، بل تعمل كلها باستقلال، ولو بتناغم، من خلال نظام «الانسجام مسبق الإنشاء ». وهكذا نجد أن الافتراض اللايبنتسي هو أنه إذا كانت اختياراتي مستقلة وغير محدَّدة بالقوى الخارجية، فأعمالي الناجمة حرة. لأنني إذا اخترت شيئاً لأنني أريده تلقائياً، فقد يثار السؤال ماذا يمكن أن يكون أكثر حرية منه؟ وكان لهذا التحليل للحرية بأنها غياب الإلزام الخارجي تأثير كبير، ولكنه يبدو في النهاية أنه يقوم بالمهمة المطلوبة وهي التوفيق بين حتمية لايبنتس ووجود حرية الإرادة. لأنه أن أكون حراً بالمعنى الذي يقتضيه كامل الاستقلال الإنساني والمسؤولية لا يبدو كافياً لتكون قراراتي هي اختياراتي العفوية، التي لا تجبرها القوى الخارجية. فالمطلوب بالإضافة إلىذلك هو أنه لديّ خيارات حقيقية بديلة يمكن لي أن آخذ بها، ويبدو أن هذا، كما رأينا في حال قيصر وقراره عبور الروبيكون، مستبعد في نظام لايبنتس. ويسلّم لايبنتس في موضع آخر بأننا نتجه إلىالعمل بالطريقة التي نقوم بها، وحين نوهب حافزاً ذا قوة خاصة فإنه يكون جزءاً من شخصيتنا، ولكن لايبنتس يواصل القول فيزعم أن «الحوافز تميل من دون تحتيم».[62] ومهما يكن، فكل ما يصل إليه هذا الزعم هو أنه يوجد عالم محتمل منطقياً لم اتخذ

فيه في الواقع أي قرار معين. ولكن هذا لا يعيدنا إلا إلى الحركة غير المرضية التي قـام بها لايبنتس في حال قيصر والروبيكون.

فمجرد الاحتمال « المنطقي» لقرار بديل في كون بديل ليـس لـه أن يُظهـر أن شخصاً معنياً كان يمكن له في مناسبة معنية أن يقرر غير ما قـرره. والنتيجـة هـي أن لايبنتس، على الرغم من محاولته الشـجاعة أن يدافـع عـن أفكـار الاحتمـال والحريـة الإنسانية، محفوف على الدوام بخطر السماح لنظامه أن ينزلق إلى السـبيل السـبينوزي للجبرية الكونية.

إن عقلانيي القرن السابع عشر الثلاثة العظام لافتـون للنظـر لقـدرة رؤيتهـم الفلسفية ومداها وبراعتها في الكشف عن الحقـائق الضروريـة حـول الكـون. إلا أن فكرة الضرورة نفسها، تلك التي تبرز في أكثر الأحيان في أنظمتهم قد أصبحت بعـد وقت قصير البؤرة لتحليل رائع قام به ديفد هيوم هَدَّد بتقويـض المشـروع العقلانـي برمته. وعند هيوم كانت المحاجّة أنه ليس لدينا مفهوم له معنى عـن الضـرورة بقطـع النظر عن الفكرة الصورية الخالصة عن الضرورة المستخدمة في المنطق، ومن ثم ليـس مفهوماً الزعمُ بأننا نستطيع أن نكشف على سبيل الافتراض الروابط الضروريـة الـتي تعمل في العالم الحقيقي. وسيكون نقد هيـوم للعقلانيـة، والتطـورات الفلسـفية الـتي أدت إليه، موضوعاً من الموضوعات الرئيسة لفصلنا التالي.

الهوامش

1- Meditations (1641) [31] VII, 17; [33] I, 144.
2- From the "Discourse on the Method" (1637) [31] VI, 34; [33] I,101.
3- First Meditation, [31] VII, 21; [33] I, 147
4- Second Meditation [31] VII, 25 [33] I, 150.
5- Discourse [31] VI, 33; [33] I, 102.
6- Ibid.
7- Second Meditation [31] VII, 30; [33] I, 154.
8- Ibid. VII, 34; [33] I, 155.
9- Principles of philosophy, Preface to first French edition (1647); [31] Ixb, 14; [33] I, 211.
10- Principles of philosophy, (1644) part II, Art. 11 [31] VII, 46; [33] I, 259.
11- Ibid. Part II, Art. 64 [31] VIII, 79.
12- Philosophiae Naturalis Principia إن مبادئ نيوتن قد نشرت سنة(1687)
13- Conversation with Bruman (1648) [35] pp. xxixff. and p.6.
14- Discourse [31] VI, 19; [33]I, 92.
15- See above, Ch.I, p.7.
16- Rules [31] X, 380; [33] I, 15.
17- Discourse [31] VI, 64/5; [33] I, 121.
18- Pribciples part III, Art. 46 [31] VIII, 101.
وللمزيدمن تصور ديكارت للبحث العلمي أنظر:
Clarke, Descartes' Philosophy of Science [39].
19- Conversation with Bruman 35 p.69; 31 V, 152-3.
20- Second Replies (1641) [31] VII, 160 ff; for Descartes; attitude see VII, 159; cf. [33] II, 51ff.
21- Categories 2 a 12 [22] [23]
22- Ibid. 1 a 24/5 and 2a13.
23- "Ethics" Part I Prop. 29; part II Props. 1,2,7 [43] [44].
24- Ibid. Part II Def. IV.
25- Letter 32 in Elwes, The chief works of Bendict de Spinosa [44] Vol. II, p.291.
26- Cf. Republic BK.X.
27- Cf. Sixth Meditation.
28- Enquiry Concerning Human Understanding (1748) [73] Section VII, Part I.
29- Cf. Sixth Meditation [31] VII 81; and letter to Elizabeth of 28 June 1643 [31] III, 690ff.
30- Recherche de la verite (1674), Preface.
31- Ehtics part II prop.7.
32- Ibid.
33- Letter IX (Elwes [44] p.316).
34- Cf. Nagel, "What is it like to be a bat?" in Mortal questions [51].
35- Ethics part I Axiom III.
36- Ibid, Prop.29.
37- Ibid.
38- Ibid, Part III Prop.4.
39- Ibid.
40- Ibid, Prop.7.
41- Discourse on Metaphysics (1686) VII [56].

42- Russell, "A Critical Exposition of the Philosophy of Leibinz [64]. See preface to second edition.
43- Monadology (1714) [57] para. 33.
44- Ibid, para. 31.
45- Ibid, paras, 34/5.
46- يحتاج هذا القول إلى تقييد: لقد اعتقد لايبنتس أن فكرة الوجود (التي يعدها محمولاً) "لا" يتضمنها الموضوع عادة. ويرتبط الاستثناء الوحيد بمفهوم الله الذي يتضمن بالضرورة عن لايبنتس (كما هو الأمر عند ديكارت وسبينوزا فكرة الوجود.
47- Letter of July 1686 in "The Leibniz - Anauld Correspondence [59] p.63.
48- Discourse on Metaphysics, VIII [56].
49- Monadology, Para.7.
50- Ibid., para. 56.
51- Theodicy (1710) [58] Part I, para. 66.
52- See above p.54.
53- Monadology, para.32.
54- Ibid., 53,4.
55- Ibid., 60.
56- Ibid., 36.
57- Discourse on Metaphysics, XIII.
58- Ibid.
59- Theodicy, Part I, para. 59.
60- Ibid. ; Preliminary on the conformity of Faith and Reason, para.69.
ولكن توجد مقاطع عند ديكارت تبدو فيها مقاربة الحرية أقرب إلى مقاربة لايبنتس
Cf. Fourth Meditation, [31] VII, 59.
61- Theodicy, part I, para.59.
62- Ibid., 43. Cf. Parkinson, "Leibniz on Human freedom [66].

4

الثورة التجريبية المضادة والتأليف الكانتي

(أ) نقد جون لوك للأفكار الفطرية

إن من الأركان الأساسية في الصرح العقلاني للمعرفة القَبْلية هو الفكرة القائلة بأن الذهن مزوَّد منذ الولادة ببعض المبادئ أو الأفكارالأساسية؛ وهذه "الأفكار الفطرية" هي الأساس الذي زعم العقلانيون أنهم أنشؤوا منه أنظمتهم الميتافيزيقية بمعزل عن الحواس. وكما رأينا، فإن نظرية الفطرة تقوم بدور مهم في فلسفة أفلاطون، أما عند ديكارت فإن المشروع الكلي للبحث الفلسفي الخالص يعتمد على "نور الطبيعة" lux naturae الفطري الذي يتيح لنا رفض إدلال الحواس المُضِل ويكشف الغطاء عن بنية الواقع الجوهرية. ولم ينكر ديكارت أن بعض أفكارنا (تلك التي يدعوها الأفكار "العَرَضية") تأتي من الحواس : يقول ديكارت، إن فكرتنا أن الشمس جسم أصفر مضيء يساوي في حجمه القمر تقريباً مستمدة من الملاحظة الحسية إلى حد كبير. إلا أن أفكاراً كهذه لا تزودنا إلا بالقليل من المعلومات أو لا تزودنا بشيء عن الطبيعة الحقيقية للأشياء. وإذا أردنا أن نعرف كيف هي الأشياء حقاً، فعلينا ألا نركزّ على الانطباعات الحسية بل على الأفكار الأكثر جوهرية من مثل الامتداد والعدد، التي تشكل الأساس "لُمدركاتنا الحسية

الواضحة المتميزة". وهذه الأفكار فطرية وتشمل هذه الأفكار "فكـرة الله، والذهـن، والجسد، والمثلث وعموماً كل الأفكار التي تمثل الجواهر الحقيقية الثابتة." [1]

وفي نهاية القـرن السـابع عشر أخضـع الفيلسـوف الإنجليزي "جـون لـوك" (1632-1704) نظريـة الأفكـار الفطريـة لأدق التفحـص، وكتابـه "المقـال المتعلـق بالفهم البشري" (1690) هو من أكـثر النصـوص تأثـيراً في تـاريخ الفلسـفة. وليـس هـدف "المقـال" بـأقل مـن "البحـث في أصـل المعرفـة البشـرية ويقينهـا ومداهـا"،[2] ونتيجتُه المركزية هي أن المعرفة كلها تنشأ من التجربة. ويُبدي "لوك" هجومـه علـى مذهب الفطرة في الصفحات القليلة الأولى من الباب الأول من "المقال" :

(إنه لرأي راسخ بين بعض الناس أنه توجد في الفهم بعض "المبادئ الفطرية"، بعض الأفكار الأولية ... وأن الحروف إن جـاز التعبـير مطبوعـة في ذهـن الإنسـان، والتي تتلقاه الروح في صميم كينونتها الأولى، وتولد معها. وسيكون كافياً لكي أقنع القراء غير المتحيزين ببطلان هذه الفرضية إذا لم أستطع إلا أن أُظهـر (كمـا آمـل أن أفعل في الأقسام التالية من هذا "المقال") كيف أن الناس... يمكن أن يصلوا إلى كـل المعرفة التي لديهم من دون مساعدة أيٍّ من الانطباعات الفطرية...) [3]

القبول والإدراك الكليان

إن لاستراتيجية "لوك" في رفضه نظرية الأفكار الفطرية جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً. فهو في الجانب السلبي يحاجّ انه ليست بوافية أيـة محاجّـة مـن المحاجّـات المسـتخدمة عـادة لدعم النظرية. والمحاجّة التي يستخدمها دعاة الفطرية على نحو أعم هي "الحجة من القبول الكلي" : فهناك مبادئ أساسية معينة يقبل كل البشر أنها حقيقيـة. ولكـن لـوك يعـترض بأن القبول الكلي لا يثبت شيئاً. فإذا كان القبول الكلي علامـة الفطـرة، فـإن قضيـة مـن مثل "الأبيض ليس بأسود" يجب أن تعدّ فطرية. ومع ذلك "لا يمكن أن تكون أية قضيـة فطرية ما لم تكن الأفكار عنها فطرية"؛ وسـيكون مـن السـخف القـول إن أفكارنـا عـن

"الأبيض" و"الأسود" فطرية، طالما من الواضح أننا نحصل عليها من رؤيتنا الأشياء البيضاء والسوداء.[4] ولكن لوك، على أية حال، يستمر في المحاجّة ليصل إلى أن المقدمة المنطقية القائلة بأن المبادئ المفترض أنها فطرية تنال القبول الكلي ليست صحيحة كذلك : "هذه القضايا شديدة البعد عن نيل القبول الكلي ذلك بأن قسماً كبيراً من البشر ليست معروفة عندهم إلى حد كبير." [5] وبعض الناس (وهنا يستشهد لوك بحالة البلهاء والأطفال) غير مدركين حتى أبسط هذه المبادئ : ليست لديهم "أدنى الفهم أو الفكرة عنها". ولو فكرنا في بعض المبادئ الأكثر تجريداً في المنطق والرياضيات لبدا أن أكثرية الجنس البشري يُمضي أفرادها حياتهم من دون أن يكونوا في أي وقت مدركين إياها البتة. وقد يرد دعاة الفطرية على ذلك بأنه ولو أن "عامة البشر" لم يصوغوا صراحةً هذه المبادئ فهم يدركونها على الأقل ضمنياً. ولكن "لوك" يسأل الآن ماذا يساوي في الحقيقة هذا الكلام عن "الإدراك الضمني". من المفترض أن زعم أنصار الفطرية هو أن هذه الحقائق مطبوعة في الذهن من الولادة؛ ولكن ماذا يعني القول إن حقيقة ما "مطبوعة" إذا لم يكن الذهن مدركاً إياها شعورياً في الواقع الفعلي؟ وإنه لصحيح ولاشك أنه بمقدور كل البشر الأسوياء أن يصلوا، إذا تلقوا التدريب الملائم، إلى فهم الحقيقة في مبادئ مثل قانون عدم التناقض، أو المسائل الرياضية المتعلقة بالمربعات كتلك التي أمكن لسقراط أن يجعل الصبي العبد يراها في محاورة "مينون" لأفلاطون.[6] ولكن القول بأن للبشر القدرة على أن يصبحوا مدركين حقائق كهذه من الصعب أن يعزّز فرضية الفطرة، كما أشار "لوك" بقوة : (إذا كانت "القدرة" على المعرفة هي الانطباع الطبيعي [الفطري] المدافَع عنه فإن كل حقيقة من الحقائق التي يصل إلى معرفتها الإنسان في أي وقت ستكون، وفقاً لهذا الشرح فطرية؛ وهذه الإشارة الكبيرة لا تساوي اكثر من طريقة خاطئة في الكلام الذي بينما يزعم أنه يؤكد العكس لا يقول شيئاً مختلفاً عن أولئك الذين يُنكرون المبادئ الفطرية. لأنه لم ينكر أحد، كما أعتقد، أن الذهن قادر على معرفة بعض الحقائق.)[7]

الذهن بوصفه لوحاً أملسْ

يكشف الجانب الإيجابي من استراتيجية "لوك" أن كل أصناف المعرفة التي يعزوها العقلانيون إلى الأفكار الفطرية يمكن إظهار أنها مكتسبة من خلال التجربة. فالذهن عند الولادة يكون "لوحاً أملس" tabula rasa ـ أي "صفحة بيضاء خالية من كل الحروف":

(كيف، إذن، يصل الذهن إلى أن يكون متزوداً بالمعرفة ؟ من أين ينال ذلك المخزون الهائل الذي رسمه عليه خيال الإنسان الناشط وغير المحدود بتنوع لانهاية له تقريباً ؟ من أين يحصل على كل مواد العقل والمعرفة ؟ عن ذلك أجيب، بكلمة واحدة، من "التجربة". ففيها تتأسس كل معرفتنا، ومنها تنبثق المعرفة جوهرياً.) [8]

وهذا هو أوضح تعبير عن النظرة التجريبية يمكن للمرء أن يرغب في الحصول عليه. فالمعرفة كلها مستمدة أساساً من التجربة؛ والتجربة، عند "لوك"، تتوقف أساساً على "الإحساس" ـ أي الإدراك المباشر للعالم المحيط بنا والذي يملكه الذهن بوساطة الحواس الخمس. وبالإضافة إلى أفكار الحواس يعتقد "لوك" بوجود أفكار "التأمل" ـ الأفكار التي تحدث حين يتأمل الذهن عملياته، ويقارِن بين انطباعاته الحسية وينّظمها؛ [9] إلا أن أحجار البناء الأساسية لكل معرفة هي الانطباعات الحسية. وهذا التفسير يرفض بضربة واحدة لا مذهب الفطرة وحسب، بل كذلك كامل البرنامج العقلاني لتجاوز عالم الحواس وإثبات طبيعة الواقع بالعقل وحده. وكان على ديفد هيوم، في كتاباته بعد نحو خمسين سنة من لوك، أن يتابع هذا الهدف بقوة. فأية فكرة إنسانية حقيقية أو ذات معنى يجب أن تقوم أساساً على انطباع حسي ما : "عندما تكون لدينا ... أية شبهة في أن مصطلحاً فلسفياً يُستخدم من غير أي معنى أو فكرة (إذا حدث ذلك ولو أنه مألوف جداً) فلن نحتاج إلا أن نستعلم "من أي انطباع تُستمد تلك الفكرة المفترضة" ؟ وإذا كان محالاً أن نحدد أي انطباع فان ذلك سيؤدي إلى تقوية شبهتنا." [10]

كان يبدو واضحاً لكل من "لوك" و"هيوم" ويكاد في وضوحه يكون غير جدير بالحِجاج أن الذهن من دون إثارة الحواس سيغدو أعمى ـ خلواً من كل المفهومات أياً كانت. ويقول لوك : "سيكون مسلّماً به بسهولة أن الطفل إذا أُبقي في مكان لا يرى فيه أي لون غير الأسود والأبيض إلى أن أصبح رجلاً، فلن تكون لديه أفكار عن القرمزي والأخضر أكثر مما لديه عن نكهتي المحار أو الأناناس اللذين لم يذقهما في طفولته."[11] ولعله خادع إلى حد ما أن يستخدم "لوك" أمثلة على الأفكار الحسية واضحةً وضوح أمثلة الألوان والمذاقات؛ إلا أن المُحاجة يمكن أن تمتد لتشمل كل الأفكار، حتى الأفكار المنطقية والرياضية التي يعتمد عليها دعاة الفطرية. لأنه مهما كان الموضوع، يبدو أنه لا محالة للذهن في البداية من أن يكون له زاد حسي "ما" لكي يبدأ "الانطلاق" إن جاز التعبير، وإلا ظل بالتأكيد خاوياً ومتخلفاً تماماً.

وكان معاصرو ديكارت قد أثاروا هذا النمط من الاعتراض على مذهب الفطرة الديكارتي. فهل بوسع الذهن حقاً أن يعمل في غياب المثيرات الحسية ؟ وهل ذهن الطفل الصغير، مثلاً، يتأمل حقاً في الميتافيزيقا وهو في رحم أمه. من الجدير بالملاحظة، يبدو ديكارت مستعداً لإدراك أنه لا يستطيع أن يتجنب الحقيقة البغيضة ومستعداً لقبول هذه النتيجة لنظريته. وهو يحمي نفسه جزئياً بافتراض أن الطفل الصغير قد لا يكون لديه الوقت للتركيز على الميتافيزيقا لأنه يتلقى باستمرار وابلاً من المثيرات الجسدية، ولكنه يُصر على أن الطفل الصغير "برغم ذلك يمتلك في ذاته الأفكار عن الله، وكل تلك الحقائق التي تُدعى بديهية ...؛ وهو لا يكتسب هذه الأفكار فيما بعد وهو يكبر. وليس لديّ شك أنه لو أُخرجَ من سجن الجسد لوجدها في داخل نفسه"[12]

ردّ لايبنتس على لوك

يبدو جواب ديكارت أكثر خيالية وانتهاكاً للفهم المشترك من أن يكون جديراً بالقبول الشديد. إلا أن بعض العقلانيين المتأخرين اقترحوا نسخة معدلة وأقل تطرفاً من نظرية الفطرة تتحاشى بعض هذه الصعاب. وكان لايبنتس، الذي أراد لكتابه "مقالات جديدة في الفهم البشري" (زهاء 1704) أن يكون رداً على "مقال لوك"، يسلّم بأن الإثارة الحسية "ضرورية" إذا كان العقل سينمو. ولكن لايبنتس يلحّ أن هذه الإثارة ليست "كافية" لاكتساب المعرفة. فالإدراك الحسي قد يُحدث المعرفة، ولكنه لا يُحدثها إلا بمقدار ما يتيح لنا أن نرى ما هو خبيء من قبل "في داخلنا، إلا أنها تظهر في الحواس كالشرارات التي تنطلق من الفولاذ عندما يرتطم بالصوان."[13] ويستشهد لايبنتس، ليدعم هذا الرأي، بقضايا المنطق والرياضيات. فهذان الموضوعان يعالجان الحقائق الضرورية والخالدة ـ أي القضايا التي يكون التحقق منها بمعزل عن التجربة تماماً. فلا كمية من الأمثلة أو التجارب تثبت،مثلاً، حقيقة النظرية الأقليدية : فالبراهين استنباطية خالصة وقَبْلية.

وعلى الاعتراض "اللوكي" (**Lockean** نسبة إلى لوك) بأنه من العسير أن تكون هذه الحقائق "مغروزة" أو "مطبوعة" في الذهن منذ الولادة ما دام الأطفال الصغار مثلاً غير مدركين حقيقتها تماماً، يرد "لايبنتس" بأن "علينا ألا نتخيل أننا نستطيع أن نقرأ قوانين العقل الخالدة في الروح وكأننا نقرؤها في كتاب مفتوح."[14] فالحقائق الأزلية موجودة في الذهن لا بالشكل كامل النمو بل بوصفها ميولاً أو إمكانات. ولتوضيح ذلك يقارن لايبنتس الذهن البشري على سبيل الافتراض بكتلة من الرخام عند نحات ـ وهي ليست كتلة متماثلة في تلاؤمها الحيادي لتقبل أي شكل قد يختار النحات أن يفرضه عليها، بل كتلة معرّقة من قبل في نموذج خاص وما على النحات إلا أن يكسر قطعاً من العِرق ويعريه ليكشف الشكل الذي تحته.[15] وهكذا فالمعرفة عند "لايبنتس" تنشأ عن اتحاد المثيرات الحسية

(ضربات النحات) مع مجموعة فطرية من "ميول الذهن أو أمزجته أو عاداته أو قدراته الطبيعية". وهو يحدد موقفه بأن يضيف إلى الشعار التجريبي "لا يوجد في العقل ما لم يكن موجوداً في الحواس من قبل" nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu التقييد الحاسم "باستثناء العقل نفسه" : excipe nisi ipse intellectus .(16)

وهنا وضع "لايبنتس" أصبعه على عيب من العيوب المركزية في التصوّر التجريبي للمعرفة. فالذهن عند "لوك" هو في جوهره متلق سلبي. "عند استقبال الأفكار البسيطة يكون الفهم في أغلب الأحوال سلبياً."(17) ولكن هذا، كما يشير لايبنتس، لا ينصف الدور الإيجابي الذي يقوم به الذهن في إدراك البيئة. وما من نظرية في المعرفة تكون وافية بالمراد إلا إذا أقرت بالإسهام الذي يقدمه العقل نفسه" (" ipse intellectus) في تنظيم الزاد الحسي والتعامل معه. وكما سنرى قريباً، فقد كان لهذه الفكرة دور حاسم في تأليف "كانت" بين التجريبية والعقلانية. وفي عصرنا الحاضر اتّبع الفيلسوف والعالم اللساني المتميز "نعوم تشومسكي" لايبنتس في رفضه التصور التجريبي السلبي للذهن وإصراره على أهمية البنى الذهنية مسبقة الوجود (وفي حالة تشومسكي يُلتمس من هذه البُنى الفطرية أن تفسّر بعض الحقائق عن الطريقة التي يتم بها اكتساب اللغة.)(18)

(ب) ديفد هيوم وفكرة الرابطة الضرورية

إنه في فلسفة الفيلسوف الاسكوتلاندي ديفد هيوم (1711-1776) تجد الحركة التجريبية البريطانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر أرقى تعبير لها. ويبلغ الهجوم على مطامح العقلانيين ذروته. وهيوم في كتابه "رسالة في الطبيعة الإنسانية" (1739-1740) يبدأ بحثه بتحليل أصول أفكارنا (كان التجريبيون يتّبعون ديكارت في استخدام مصطلح "الفكرة" للإشارة إلى أي محتوى ذهني ندركه مباشرة). ويقبل هيوم أطروحة لوك القائلة بأن كل أفكارنا مستمدة أساساً من الخبرة؛ وتتألف محتويات الذهن إما من المعطيات الحسية المفهومة مباشرة (التي يدعوها هيوم "الانطباعات"، وإما من الأفكار الاشتقاقية من مثل أفكار الذاكرة التي هي نسخ من الانطباعات الأصلية ("إن كل أفكارنا البسيطة تكون في ظهورها الأول مستمدة من الانطباعات البسيطة التي .... تمثلها بدقة").[19]

علاقات الأفكار ومسائل الواقع

و "هيوم" في "البحث المتعلق بالفهم البشري" (1748) (الذي كان المقصود به أن يكون إبانة جديدة أشد وضوحاً وأيسر منالاً من تعاليم "الرسالة") يقسم كل أشياء العقل إلى صنفين أساسيين هما : "علاقات الأفكار" و "مسائل الواقع". وعلاقات الأفكار - وهيوم يقدم المسائل الحسابية أمثلةً عليها من نحو "ضِعْفُ الخمسة عشر الثلاثون" - هي حقائق يجري اكتشافها بمجرد عملية التفكير؛ إلا أنها، كما يتضمن اسمها، تعبرّ ببساطة عن العلاقات الداخلية بين مفهوماتنا (وهكذا فإن "ضعف الخمسة عشر الثلاثون" تؤكد بوضوح أن صلة المساواة تنعقد بين مفهوم "ضعف الخمسة عشر" ومفهوم "الثلاثين".) وإنكار هذه القضايا مناقضٌ ذاتَه؛ وهذه القضايا هي في رطانة اللغة الفلسفية الحديثة "تحصيلات حاصل". وتحصيلات الحاصل وإن يكن فيها أعلى درجات اليقين فهي لا تعتمد على أي شيء يوجد فعلياً

في الكون أو يوفر المعلومات عنه. أما مسائل الواقع فترتبط بما هو موجود فعلياً في العالم. ولأنها تنشيء مزاعم جوهرية حول العالم فإنكارها ممكن على الدوام؛ وهكذا فالقول "إن الشمس لن تشرق غداً" هو قضية ليست أقل وضوحاً ولا تتضمن تناقضاً أكثر من التأكيد "أنها ستشرق".[20] فالمنطق الصرف، إذن، لا يمكن أن يؤسس حقيقة مسائل الواقع؛ وهيوم يبدأ الآن موقفه الذي لا مصالحة فيه ضد العقلانيين: "سوف أتجرأ على التأكيد، في قضية عامة لا تقبل الاستثناء، أن معرفة [مسائل الواقع] لايتم الوصول إليها، في أي مثال بمحاكمات قبلية، بل تنشأ كلياً عن التجربة".[21] والنتيجة هي أن الفهم البشري لايمكن أن يسير بنا متجاوزاً تحصيلات الحاصل العقيمة في المنطق والرياضيات من جهة، ولا المزاعم التجريبية التي يجب أن تقوم على الملاحظة التجريبية من جهة أخرى:

(عندما نراجع مكتباتنا، مقتنعين بهذه المبادئ، ما هو الدمار الذي لابد أن نُحدثه ؟ فإذا أخذنا بيدنا أي كتاب؛ وليكن عن اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية مثلاً؛ فلنسأل : "أيحتوي على أي تفكير مجرد يتعلق بالكمية أو العدد ؟ لا. أيحتوي على أي تفكير تجريبي يتعلق بمسألة الواقع والوجود ؟ لا. فلنسلمه إذن إلى ألسنة النار : لأنه لا يمكن أن يحتوي على شيء غير السفسطة والوهم.)[22]

إن هذه النتيجة الشهيرة، بنبذها القاسي لمزاعم العقلانية القائلة بتجاوز مجال الخبرة الحسية، تغلّف جوهر الفلسفة التجريبية؛ وقد أصبحت، كما سنرى في فصلنا الأخير، صيحة المعركة في منتصف القرن العشرين بالنسبة إلى الحركة الوضعية المنطقية التي رفضت أي تأكيد ليس من قبيل تحصيل الحاصل ولا قابلاً للتحقيق تجريبياً وعَدّته تأكيداً عديم المعنى تماماً.

السببية

إن القسم الأكبر من "الرسالة" و "البحث المتعلق بالفهم البشري" مشغول بالتحليل المفصّل لما يعّده هيوم النمط المحوري والجوهري من الاستدلال الذي يستخدمه البشر حين يتعاملون مع مسائل الواقع، أي الاستدلال السببي : "يبدو أن كل الاستنتاجات المتعلقة بمسائل الواقع مبنية على علاقة العلة بالمعلول".[23] ولكن ماذا تساوي هذه العلاقة حقاً ؟ ماذا نعني حين نقول إن الحرارة تسبب غليان الماء، أو إن تطبيق مزيج حمض النتريك أو الهيدروليك يسبب ذوبان الذهب ؟ إن هيوم يحاجّ في "الرسالة" أننا حين نقول إن "أ" هي علة "ب" تتفكك العلاقة بين "أ" و "ب" إلى ثلاثة عناصر وهي **الأسبقية والتماس والرابطة الضرورية**. فإذا كانت "أ" تسبب "ب"، فلا بد، أولاً، من أن تكون "أ" سابقة في الزمان لـ "ب" (طالما أن النتيجة لا يمكن أن تسبق سببها). ثانياً، لابد أن تكون "أ" على تماس مع "ب" (ولكنه ليس واضحاً أن هذا الشرط الثاني مطلوب : فالقمر، مثلاً، قد يسبّب تغيرات في المد والجزر من غير أن يكون على تماس معهما، والأسباب الذهنية، كالرغبات مثلاً، لا يبدو أنها متصلة بمعلولاتها، كالقرارات مثلاً ـ وهذا الرأي أدّى بهيوم بعدئذ إلى التنازل عن مطلب التماس). ثالثاً، وهذا هو الأهم يعتقد الناس أن ثمة صلة ضرورية بين العلة والمعلول : فإذا اعتقدنا أن "أ" تسبب "ب"، فإننا نعتقد أن "أ" تجعل "ب" تحدث على نحو ما، أو إذا ظهرت "أ" فإن "ب" تكون مؤكّدة الحدوث، أو إذا ظهرت "أ" فيجب أن تليها "ب".

والآن يوجه هيوم قواه التحليلية الهائلة ضد فكرة الضرورة هذه. ماذا يمكن ان يعني القول إن قطعة الفحم "يجب" أن تشتعل عندما توضع في النار الحامية الحمراء ؟ ويحاجّ هيوم بحق، إن "يجب" لا يمكن أن تكون "يجب" منطقية. فليست هناك ضرورة منطقية حول اشتعال الفحمة : وليس تناقضاً منطقياً التأكيد أنها لن تشتعل (بالطريقة التي يكون تناقضاً منطقياً القول، مثلاً، إن ضِعْفَ الخمسة عشر ليس

الثلاثين، أو إن الأعزب متزوج). ولكن من أين تنشأ فكرتنا عن الضـرورة السـببية، إذا لم تنشأ من المنطق ؟ ويُصر هيـوم أنهـا لا تنشـأ مـن الملاحظـة. فليس ثمة شـيء نلاحظه بالفعل ينسجم مع فكرة الضرورة؛ وليس لدينا انطباع حسي عمـا نفترضـه من "القوة" أو "الفعالية" أو "السلطة المنتجة" للأسباب. وكـل مـا نلاحظـه بـالفعل، وهذه هي النقطة الأساسية في موقف هيوم، إنما هو تكرار ما أو اطّراد في الحـوادث. فكلما وُضعت قطعة الفحم في النار، لاحظنا أنها تشتعل. ولكن هذا هو كل شـيء. فليس هناك تسويغ أو تبرير تجريبي لأية فكرة إضافيـة عـن "الضـرورة"؛ إنهـا ليسـت مستمدَّة من أي انطباع حسي.

وبوصول هيوم إلى هذه النتيجة المقلقة يسدّد الآن هجومه التدمـيري الأخـير. ففكرة "الضرورة السببية"، البعيدة جداً عن التطابق مع أي شيء موجـود بـالفعل في العـالم، هـي ببسـاطة شـيء ينشـأ في الذهـن نتيجـة التوقعـات المعتـادة الـتي تُحدثهـا الملاحظات المتكررة السالفة. وكل ما نلاحظه بالفعل إنما هو سلسلة مـن الترابطـات بين حوادث من نمط "أ" وحـوادث مـن نمـط "ب"؛ وإن هـذا الاقـتران المستمر بـين حوادث "أ" وحوادث "ب" هو الذي يؤدي بنا إلى أن نفرض ضرورة حقيقيـة علـى الحوادث عندما لا يكون ثمة شيء موجود حقاً.

(عندما يكون صنف معين من الحـوادث متحـداً دائمـاً وفي كـل الأمثلـة مـع صنف آخر ... ندعو أحد الشيئين العلة؛ والآخر المعلول. ونفترض أن ثمة رابطـة مـا بينهما؛ وفي أحدهما قوة مـا، يُحـدث بهـا وعلـى نحـو لا يُخطـئ الآخـر ... وهـذه الفكرة عن الرابطة الضرورية بين الحوادث تنشأ من.... الاقـتران المسـتمر بـين هـذه الحوادث..... وبعد تكرار أمثلة أخرى، يصبح الذهـن بالعـادة مدفوعـاً عنـد ظهـور إحدى الحادثتين إلى توقع مرافقتها المألوفة .... ولذلك فهذه الرابطة التي "نشعر" بها في ذهننا .... إنما هي العاطفة أو الانطباع الذي نشكل منه فكرة الرابطة الضرورية. وليس في الواقع ما هو ابعد من ذلك.)[24].

وهكذا فالنتيجة الثورية عند هيوم هي أنه ليست هناك روابط سببية ضرورية في العالم. هناك مجرد تكرارات للحوادث التي تثير بعض التوقعات المألوفة في الذهن، فتُحدِث بذلك فينا شعوراً بالحتمية التي نُقْحمها على عالمنا الحقيقي بغير وجه حق.

المشكلات المرتبطة بالوصف الهيومي

يُقدِّم الوصف الهيومي للتسبيب عدداً من المصاعب. أحدها أن الفرضية السيكولوجية التي يستخدمها هيوم لتعزيز هجومه على مفهوم الضرورة الحقيقية تبدو عرضة للشك. ولو كانت فرضية هيوم صحيحة، لكان من الواجب كلما لاحظنا اقتراناً متكرراً بين ظواهر "أ" وظواهر "ب" ومن دون مزيد من اللَغَط أن ندعو "أ" علة و"ب" معلولاً. إلا أن الاستدلالات السببية هي أكثر من التوقعات المستحثّة آلياً عند كلاب بافلوف (المشروطة بالتكرارات المتواصلة لتوقع طعامها كلما رنّت الأجراس). ولا يهم كم من المرات تتبع فيها الظواهر "ب" الظواهر "أ" فنحن لا نقول آلياً إن "أ" سبب "ب"؛ ولنأخذ مثالاً شهيراً[25] إذا كانت ساعتان جداريتان تسيران معاً على نحو متواصل بحيث إذا دقت الساعة "أ" دقت الساعة "ب"، فلا ينبغي لنا، حتى لو تكرر ذلك بليون مرة، أن نقول إن دقة الساعة "أ" تسبب دقة الساعة "ب". ولكي نفترض وجود صلة سببية، نتطلب عادةً أن تُناسب الحوادثُ نموذجاً عاماً يترابط مع بقية نظريتنا العلمية. وهكذا فقد يكون الاختناق بالغاز سبباً مقبولاً لعدم سير محرك سيارتي، ما دام هذا التفسير ينسجم مع القوانين النظرية للفيزياء والكيمياء، ولكن تغريد أبي الحنّاء، مهما كانت المرات التي سبق فيها عجز سيارتي عن الانطلاق، لن يعدّ مقبولاً بوصفه سبباً.

ثمّة كذلك مشكلات ترتبط بزعم هيوم أن العلاقات السببية ليست أكثر من اقترانات دائمة. وهيوم نفسه، بعد أن يُعرّف السبب بأنه "شيء يتبعه شيء آخر، وحيث كل الأشياء الشبيهة بالشيء الأول تتبعها أشياء شبيهة بالشيء الثاني" يمضي فيضيف "أو

بكلمات أخرى،بحيث إنـه إذا لم يوجـد الشـيء الأول، لم يكـن الثـاني قـط."[26] ولكـن العبارة المضافة شديدة البعد عن أن تكـون إعـادة صـوغ ("بكلمـات أخرى") للتعريـف الأولي القائم على الاقتران الدائم. فالتعريف الأولي ينصّ ببسـاطة علـى أن كـل أمثلـة "أ" تتبعها أمثلة "ب" (مثلاً، كلما انخفضت درجة الحرارة، تحول الماء إلى جليد)؛ ولكـن العبارة الإضافية تتضمن في صيغة شـرطية شـرطاً نقيضـاً للواقـع؛ أي أنهـا تؤكـد أن "ب" ليس من شأنها أن تحدث إذا كانت "أ" (نقيضاً للواقع) لم تحدث (لن يتشـكل الجليد إذا لم تنخفض الحرارة). إن مثل هذه الشرطيات المناقضة للواقع هي بطبيعتهـا تتجاوز بنا مجال ماعليه الحال أو ما كان عليه الحال في الواقع الفعلي. وهـذا لا يعـني أن هيوم كان مخطئـاً في إضافـة العبـارة الإضافيـة. لأن الزعـم المنـاقض للواقـع يبـدو بالفعل الجزء الحاسم مما نقصده حين نقول إن "أ" تسبب "ب" (إن السبب الـذي لا يسمح لنا أن نَعّد الساعة "أ" تسبب دقات السـاعة "ب" في المثـال الآنـف هـو علـى وجه الدقة أننا نفترض أن الساعة"ب" "من شأنها" أن تسـتمر في الـدق حتـى لـو لم توجد الساعة "أ"). ولكن المشكلة بالنسبة إلى هيوم هي أن العبارات المناقضة للواقـع إذا كانت تقتضيها عبـارات سببيّة (وهـي كذلـك يقينـاً)، فإنـه يبـدو أن العبـارات السببية هي أكثر من مجرد عبارات عن اقترانات لحوادث فعلية.

وعلى الرغم من هذه المشكلات كان تأثير هيوم في الفكـر الفلسـفي اللاحـق هائلاً، ويوجد اليوم فلاسـفة كثيرون يؤمنـون أن تفسـيره يمكـن إنقـاذه، وان رؤيـة الاطرّاد في التسبيب صحيحة جوهرياً.[27] ولكن بالنسبة إلى مقاصدنـا فـإن الأهميـة الحاسمة لتفسير هيوم للتسبيب هي التحدي الريبي الذي تقدمه إلى مزاعم العقلانيـين. وإن نظرية ديكارت في الأفكار الواضحة والمتميزة ومبدأ لايبنتس في العلة الكافية قد قدّما الأمل أن بإمكان العقل الفلسـفي أن يكشـف الروابـط الضروريـة الأزليـة الـتي تكمن خلف الواقع كله. وتحدي هيوم للعقلانيـين هـو أن عليهـم أن يشـرحوا بدقـة على أي شيء يمكن أن تتوقـف هـذه "الضـرورة" المزعومـة. فـإذا كـان يُفـترض أن روابطهم الضرورية المفترضـة سـوف يتـم إثباتهـا قَبْليـاً، جـاء الاعـتراض الهيومـي أن

الحقائق الوحيدة التي يمكن إثباتها على هذا النحو هي تحصيلات الحاصل في المنطق والرياضيات والتي هي في جوهرها لا تفيد بالمعلومات. وإذا كان يُفترض أن الروابط الضرورية يتم إثباتها بَعْدياً، بالتجربة، اعترض الناقد الهيومي أنه ليس من شأن الملاحظة التجريبية التي يمكن القيام بها أن تثبت أي شيء أكثر من مجرد الاطّراد العارض. وكان هذا التحدي هو الذي أيقظ عمانوئيل كانتْ (1724–1804) من "سباته الدوغمائي" وأدّاه إلى إنشاء تفسيره الأصيل ذي التعقيد الشديد لطبيعة العقل البشري وحدوده.

(ج) التأليف الكانتي

حين بدأ "كانْت" التدريس في جامعة كونيغسبرغ سنة /1755/ كانت فلسفة "التنوير" الألماني السائدة تلائمها العقلانية القوية. وكان فكر لايبنتس قد بناه "كريستيان فولف" Christian Wolff (1679–1754) نظاماً ميتافيزيقياً مُحكماً ووسّعه وطوره تلميذ فولف "ألكسندر باومغارتن"Alexaner Baumgarten (1714–1762). وقد نشأ أعظم أعمال كانْتْ، وهو "نقد العقل الخالص" Kritik der Reinen Verfut، 1781 من التوترات بين هذه الأرثوذكسية العقلانية والريبية التجريبية عند هيوم فيما يتعلق بالضرورة السببية والمعرفة القَبْلية. وكان تفسير هيوم للسببية بالنسبة إلى كانْت وحسب تعبيره هو "أول شيء قطع سباتي الدوغمائي وأعطى بحوثي في مجا ل النظرية التأملية اتجاهاً مختلفاً كل الاختلاف".[28]

التحليلي والتركيبي؛ الأحكام التركيبية القَبْلية

سنبدأ أولاً بكلمة عن الاصطلاحيات، ولاسيما تصنيف الأحكام عند "كانت" الذي مايزال إلى اليوم وسيلة معيارية معترفاً بها في التحليل الفلسفي. يميز كانْت أولاً بين الأحكام القَبْلية والأحكام البَعْدية (ولهذا التمييز تاريخ فلسفي طويل وهو مستمد أساساً من أرسطو). والحكم البَعْدي (القائم على الملاحظة العادية) يتعامل مع الحقائق العارضة مثل "الهرة جالسة على الحصير". والأحكام القَبْلية (كحقائق الرياضيات) هي بالمقابل ضرورية وشاملة ("إن لها شمولية صارمة بنحو لايسمح للاستثناء أن يكون ممكناً".)[29] ويقدم كانت، إضافة إلى هذا التمييز، تمييزاً من عنده بين الحكم "التحليلي" والحكم "التركيبي". والاحكام التحليلية (من نحو "العزّاب غير متزوجين") هي أحكام يكون المحمول فيها "متضمناً" في الموضوع (على هذا النحو فإن مفهوم غير المتزوج يتضمنه مفهوم الأعزب). أما الحكم التركيبي فيتخطى بنا مجال تحصيلات الحاصل ويمنحنا معلومة جوهرية عن العالم. وهكذا

فالقول "كل العزاب دون ثمانية الأقدام طولاً" حكم تركيبي (فخاصية الطول دون ثمانية الأقدام لايتضمنه مفهوم العزوبة).

لئن كان الموقف التجريبي مقّدماً بلغة هذين التمييزين فمن الوضوح بمكان أن التمييزين يتطابقان تماماً. إن كل الحقائق القَبْلية تحليلية : فهي لاتعدو ماسماه هيوم "العلاقات بين الأفكار"؛ ولاتنشأ شموليتها وضرورتها إلا من أنها تحصيلات حاصل. وعلى نحو مشابه، إن كل الحقائق التركيبية، كل القضايا التي تعطي معلومات حقيقية عن العالم إنما يتم الوصول إليها، بالنسبة إلى التجريبي، بَعْدياً - بالملاحظة؛ وهذه الحقائق ليست ضرورية ولكنها على الدوام محض عارضة (وقد تكون غير ذلك، وقد تكف في أية لحظة عن أن تكون حقيقية). ومهما يكن من أمر فإن "كانْت" يفارق التجريبيين مفارقة حاسمة عندما يزعم أن هناك أحكاماً تركيبية قَبْلية حقيقية. وهذا يعني أن هناك قضايا تزودنا بالمعلومات عن العالم ولكن حقيقيتها هي مع ذلك قَبْلية شاملة وضرورية. وفي الحقيقة يحاجّ كانْت أن قضايا الرياضيات هي من هذا النوع (وهو زعم سيفنده فيما بعد بحرارة الوضعيون المنطقيون الذين يلحّون أن حقائق علم الحساب وعلم الهندسة إنما هي ببساطة تحصيلات حاصل مفصّلة). ولكن أهم مثال لـ "**كانت**" على الحكم التركيبي القَبْلي، بالنسبة إلى مقاصدنا، هو قانون السببية - "لكل حادثةسبب" أو، كما يصوغه كانت "كل تغير يحدث وفقاً لقانون الرابطة بين السبب والنتيجة."[30] ويقول كانت، إن هذه القضية ليست تحليلية، لأن مفهوم التغير لايتضمن منطقيا فكرة شيء يتسبّب. ولكنها مع ذلك قضية حقيقية شاملة وضرورية يمكن أن يبرهن عليها العقل البشري. وأحد الاهداف الأساسية ككتابه "نقد العقل الخالص" إنما هو إظهار كيف تكون هذه الأحكام التركيبية القَبْلية مُمكنة.

حـدود العقل

يوحي العنوان "**نقد العقل الخالص**" بدايةً بموقف مضاد للعقلانية، و"**كـانت**" يهدف حقا في الجـزء الثـاني مـن البـاب (المسـمى"الجـدل") إلى إضعـاف ادعـاءات الميتافيزيقا العقلانية بتمكيننا من معرفة الواقع النهائي. ويؤكد كانت أن موضوعـات المعرفة الوحيـدة الممكنـة إنما هـي"الظواهـر" – موضوعـات العـالم الفيزيـائي القابلـة للملاحظة تجريبياً. "لا شيء يُعطى لنا حقاً باستثناء الإدراك الحسي والتقدم التجريـبي من هذا الإدراك إلى الإدراكات الأخرى".[31] فليس بالإمكان أن نسـتطيع الوصـول إلىمعرفة العالم الجوهري للأشياء كما هـي في ذاتهـا noumena بقطـع النظـر عـن منظـور العـارف. وأيـة محاولـة لتجـاوز حـدود التجربـة الحسـية تفضـي لامحالـة إلى النقائض antinomies المفارقات والتناقضات. وعلى هذا المنوال يقاوم كانت بقـوة المشروع العقلاني لـ "البحث الخالص" ـ أى محاولة الارتفاع فوق وسيط التجربة إلى عالم مفترض "مطلق" من المعرفة غير المشروطة. فهذه الادعاءات العقلانية يشجبها كانت في استعارة شهيرة : "إن اليمامة الخفيفة، التي تشق الهـواء بطيرانهـا الحـر، قـد تتصـور أن الطيران مع ذلك سيكون أسهل في فضاء فارغ."[32] والمطامح التي من هذا القبيـل عديمـة الجدوى؛ فلا يوجد وصف ممكن للعالم يستطيع أن يتحرر من رجوع ما إلى التجربة.

التجربـة و"مفهومات الفهم"

على الرغم من أن "**كانْت**" مرتاب في المشروع العقلاني، فلا يقل عـن ذلـك نقده للرؤية التجريبية التي قدّمهـا "لـوك" و "هيـوم"، وهـي أن الانطباعـات الحسـية تصلح في حد ذاتها أن تكون أساساً للمعرفة. وينبذ كانت الفكرة القائلة بأن الذهـن يَخْبُر البيئة بالاستقبال السلبي للانطباعات من الحواس ويراها سخيفة. فهيهات لمجـرد الإحسـاس الصـرف أن يكـون أساسـاً لفهـم أى شـيء؛ ويُصـر كـانت، متّبعـاً لايبنتس،[33] على أن القدرة الفاعلة للعقل يجب استخدامها إذا كـان حتـى لأبسـط

إحساس أن يُعالج ويُفْهَم. والعقل في اختباره العالم يفسّره بالضرورة في صورة بنية محددة؛ وهو يقارب العالم مسلحاً من قبل بما يدعوه كانت "**مفهومات الفهم**" Verstandes begriffe. ومقاربة العالم من دون هذه المفهومات لن تكون على الإطلاق "تجريباً" بل مجرد حصول على نوع من الإدراك الحسي المباشر الذي يدعوه كانت "**الحدس**" Anschauung. وهذا لاينفي أن الانطباعات الحسية ضرورية لإضفاء المضمون على تجربتنا – وفي هذه النقطة كان التجريبيون على حق. إن العقل من دون المعطيات الحسية من شأنه أن يكون عقلاً من دون محتويات ــ عقلاً لاشيء عنده يفكر فيه. وهكذا يؤكد كانت أن هناك نوعاً مهماً من الحقيقة في كل من المقاربتين التجريبية والعقلانية للمعرفة، ويختصر ذلك في القول المشهور "الأفكار من دون المحتويات فارغة؛ والحدوس من دون المفهومات عمياء."[34] وعلى ذلك فالموقفان "اللوكي" و "اللايبنتسي" كلاهما خاطىء:"فقد جعل لايبنتس الظواهر "عقلية" مثلما أخطأ لوك ... حين جعل كل مفهومات الفهم حسية." وفي الواقع لايمكن لقدراتنا العقلية والحسية "أن توفر الأحكام الصحيحة موضوعياً بشأن الأشياء إلا باتحاد بعضها ببعض."[35]

إذا كان لا محالة للعقل، لكي يختبر العالم، من أن يكون مسلحاً بـ "المفهومات"، فمن أين تأتي هذه المفهومات، والأهم من ذلك كيف لنا أن نثبت أن لها نوع الصحة الموضوعية الضرورية لإنشاء المعرفة؟ هذه هي المشكلة المحورية في "نقد العقل الخالص". وجواب "كانت" هو إن كل مفهومات الفهم مستمدة من بعض "المقولات" الأساسية (والمصطلح مستعار من ميتافيزيقا أرسطو). ويؤكد كانت أن مقولات الفهم هذه، من نحو مقولة الجوهر ومقولة العِلّية، إنما هي أفكار قَبْلية؛ وبهذا المعنى تمكن رؤية النظرية الكانتية للمقولات اتّباعاً للمذهب العقلاني التقليدي في الأفكار الفطرية. ولكن خلافاً للرؤية الديكارتية التي مؤداها أن هذه الأفكار مستقلة كل الاستقلال عن التجربة الحسية، يُحاجّ كانْت ــ وفي حِجاجه أهم إسهام له في نظرية المعرفة وأكثره أصالة ــ أن التجربة تقتضيها مقدماً. والمقولات التي هي كمقولتي الجوهر والعِلّية هي الشروط المسبقة الضرورية لقدرتنا

على اختبار العالم بأية حال. فإذا كان العالم سيظهر لنا بالطريقة التي يظهر بها، وإذا كنا سنحظى بأي فهم للعالم، فيجب أن يتطابق فهمنا مع هذه المقولات:

(إن الصحة الموضوعية للمقولات بوصفها مفهومات قَبْلية تقوم على أنه بمقدار ما يتعلق الأمر بشكل الفكر، لا يمكن أن تصبح التجربة ممكنة إلا من خلالها. وهي ترتبط بالضرورة والقَبْلية وبالتجربة، بسبب أنه لا يمكن إلا بها التفكير في أي موضوع من التجربة مهما كان.) [36]

وسمّى كانت هذه المقاربة للمعرفة ثورته "**الكوبرنيقية**". فكما فسّر كوبرنيكوس الحركات اليومية للشمس والنجوم بافتراض أن المشاهد الأرضي هو الذي يدور، لا الشمس والنجوم، يقترح كانت أن تُقَارَب معرفتنا للعالم لا بالبدء من الخصائص المفترضة لـ "الأشياء في ذاتها"، بل بالبدء من البنية التي يفرضها الفهم ذاته. ولكن على الرغم من أن كانت كان فخوراً إلى أقصى حد بـ "ثورته"، فليس واضحاً عند الوهلة الأولى أنها مبتكرة كما افترض. وكما رأينا، فقد قام هيوم بهذه الحركة "الكوبرنيقية" تماماً بتحليل مفهوم الضرورة السببية لا على مستوى الرابطة الحقيقية الموجودة بين الأشياء في العالم، بل على مستوى ميل "الذهن" إلى فرض إحساساته الذاتية بالحتمية على الواقع. يضاف إلى ذلك أن هذه المقارنة باستراتيجية هيوم تثير شكوكاً حاسمة في صحة إجراء كانت. لأن حركة الاستراتيجية الهيومية عميقة الشك ومدمِّرة : فلا "وجود" لضرورة حقيقية في العالم، ولا توجد غير الترابطات العارضة الخالصة. وللذهن ميل آلي إلى "نشر نفسه على الأشياء الخارجية"[37] ولكن الشعور بالضرورة لا ينشأ إلا من تلقينات الذهن : "والواقع ليس شيئاً أبعد من ذلك".

كان **كانْت** صلباً في نبذه ما دعاه هذا الشرح الذي هو **"مجرد ذاتي"** "bloss-subjektiv للضرورة. وهو يُصر على أن أحكامنا العِلّيّة أحكام ضرورية و هي بأقوى المعاني شاملة وقَبْلية".[38] ولكنه ليجعل هذا الزعم وجيهاً يأخذ على عاتقه مهمة إثبات أن **"المقولات"** ليست مجرد سمات ذاتية لفكرنا بل لها "صحة موضوعية".[39] ولكي يقوم "كانت" بذلك قدّم سيلاً من المحاجّات ذات التعقيد الشديد والتي يدعوها "الاستنباط المفارِق" للمقولات. وفي حال السببية، يَشرع **كانْت** في إثبات أن "كل التغيرات تحدث وفقاً لقانون العلة والمعلول"، وأن ذلك حقيقة كلية قَبْلية ضرورية. والإثبات طويل ومفصّل، ولكنه يسير إلى حد ما كما يلي. عندما أدرك بحسي شيئاً (ولنقل داراً)، فترتيب إدراكاتي الحسية قابل للقلب : فأنا أستطيع أن ألاحظ السطح أولاً، ثم الدور التحتاني، ولكنني أستطيع كذلك أن ألاحظ جيداً هذه العناصر بطريقة أخرى مقلوبة. أما حين أدرك "حادثة" (ولنقل زورقاً يمخر عباب النهر) فالمظاهر ليست قابلة للقلب كذلك: فليس في وسعي أن أخْبُرَ العناصر المتنوعة إلا بترتيب خاص. والآن ليس هذا الترتيب ذاتياً : إنه ينتمي إلى الظواهر نفسها، لا إلى فهمي لها. ومن ثم ففي إدراك الحادثة الحسي توجد قاعدة دائمة تجعل ترتيب الإدراكات الحسية ضرورياً.

("diese Regel ist bei der Wahrnehmung von dem was geschiet jederzeit anzutreffen، und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnemungen notwending").[40]

ويتضمّن هذا، وفقاً لـ **كانْت**، أن ثمة خطأ ما في البيان الهيومي للتسبيب. وفي الرؤية الهيومية، فمن خلال الملاحظة المتكررة "ب" تتبع "أ" نكتشف انتظاماً يُحدِث فكرتنا عن السببية. ولكن تبعاً لمحاجّة كانْت لن نكون قادرين على أن نتبين المركّب "أ" ثم "ب" (حادثة) في المقام الأول، ما لم تكن هناك قاعدة تجعل من الضروري أن يكون

ترتيب إدراكاتنا الحسية على هذا النحو وليس على نحو آخر. وباختصار، فإن التجربة عينها لحادثة خارجية قد تقتضي ضمناً من قبل فهماً للضرورة العِلّية.

لئن كانت محاجّة كانت صحيحة (وما تزال تفصيلات برهانه موضوعاً للنقاش الفلسفي)، فبوسعنا ان نخترق ريبية التجريبيين ونبلغ المعرفة الضرورية القَبْلية لبنية العالم. وعلى أية حال، فالقانون "التركيبي القَبْلي" القائل بأن كل حادثة يحددها سبب لا يكون صحيحاً إلا بمقدار ما يرتبط بالعالم التجريبي للظواهر ـ عالم "المظاهر".

إن هذه هي ماهية التأليف الكانتي اللافت للنظر بين التجريبية والعقلانية. فمن جهة هناك إمكانية للمعرفة الموضوعية القَبْلية؛ والصورة التجريبية التي تقصرنا على الاستقبال السلبي للمعطيات ولا تسمح بضرورات حقيقية تتجاوز استعداداتنا الذهنية الذاتية الخالصة غير صحيحة. ولكن من جهة أخرى، لا تفضي بنا الصحة الموضوعية للمقولات بنا إلى مجال خالص للوقائع المعقولة وراء عالم الظواهر المحسوسة. ولا تكون المقولات صحيحة إلا بمقدار ما تضع الشروط التي ينبغي أن تسود إذا كان ممكناً لنا أن نَخْبُرَ العالم كما نَخْبُرُه.

إن هذا الموجز يقصّر بالضرورة عن إنصاف العدد الهائل من المحاجّات المعقدة التي تشكّل "نقد العقل الخالص".[41] ولكن ينبغي أن يقال إن الكثيرين الذين غاصوا في أعماق هذه المحاجّات قد وجدوا أنهم كلما ازدادوا تعمقاً أصبح موقف كانت أشدّ صعوبة وتملصاً. ومع أن أسلوب كانْت يبدو سهل الفهم بصورة إيجابية حين يقارَن بأسلوب المثاليين الألمان (أمثال فيخته وهيغل) الذين اتّبعوه، فكتاباته في أكثر الأحيان كثيفة وثقيلة وهي مُصاغة بلغة شديدة التجريد، ولا تحتوي نوعاً ما إلا على القليل من الأمثلة الخاصة لمساعدة القارئ على احتياز كتلة الرطانة التقنية. وهذا يصح بوجه خاص على المحاجّات الحاسمة في "الاستنباط المفارِق" حيث كثيراً ما يترك "**كانت**" غامضاً بشكل مُحبط أمرٌ بأي معنى على وجه الدقة يُفترض أن للمقولات صحتها الموضوعية. ولكن لكل ذلك، يظل "نقد العقل الخالص" أهم عمل فلسفي في العصور الحديثة، ويبدو من الممكن أن أي تقدم آخر في النقاش الدائم بين العقلانيين والتجريبيين يجب أن يتخذ التحليل الكانتي للمعرفة البشرية نقطة انطلاقه.

الهوامش

1- Letter to Mersenne 16 June 1641 in Kenny (tr.),Descartes' Philosophical lettres [34] p.104.
2- Essay Concerning Human Understanding (1690) [67] Bk. I, ch. 1, Section 2.
3- Ibid., I, ii, I.
4- Ibid., I, ii, 18.
5- Ibid., I, ii, 4.
6- See above, ch.2, pp. 24-6.
7- Essay, I, ii, 5.
8- Ibid., II, I, 1.
9- Ibid.
10- Enquiry concerning Human Understanding (1748) [73] Section II.
11- Essay, II, i,6.
12- Letter to "Hyperaspistes" August 1641 in Kenny [34] p.111.
13- Nouveaux Essais sur l'entendement humain (New Essays on Human Understanding), (first published posthumously in 1765) tr. in Parkinson [55] p. 150.
14- Ibid., p.151.
15- Ibid., p. 153.
16- New Essays, BK. II, ch. 1, section 2; cf. above p.27-8.
17- Essay, II, i, 25 .
18- See below, ch.5, section D.
19- A Treatise of Human Nature, (1739-40) [72], Bk.I, part1.section 1.
20- Enquiry concerning Human Understanding [73] Section IV, part i,
21- Ibid.
22- Ibid., Section XII, part iii.
23- Ibid., Section IV, part i.
24-Ibid., Section VII, part ii.
25- إن هذا المثال التخيّلي، الذي يستخدم الآن معيارياً للاعتراض على الشرح الهيومي للسببية، يبدو أنه كان يستخدمه أصلاً وفي سياق مختلف إلى حد ما الفيلسوف البلجيكي آرنولد جولينكس Arnold Geulinex (1624–1669). ومن أجل النقطة المتعلقة بنماذج التعليل راجع:
G.J. Warnock, "Hume on çausation" in Pears [77].
26- First Enquiry, Section VII, part ii [73].
27- Cf. Mackie, The Coment of the Universe [79].
28- Prolegomena to Every Future Metaphysics (1783) tr. Lucas [83] p.9.
29- Kritik der Reinen Vernuft (1781); 2nd ed. 1787, B. 3,4, [82].
30- Ibid., B 232.
31- Ibid., A 493, B 52.
32- Ibid., A 5, B 8.
33- See above p. 75 -6.
34- Kritik, A 51, B 75.
35- Ibid., A271, B 327.
36- Ibid., A 93, B 126.
37- Treatise [72] I, xiv.
38- Kritik, B 5.
39- Ibid., A 89, B 122.
40- Ibid., A 193, B 238.
41- من أجل التحليل المفصل لمحاجات "نقد العقل الخالص" راجع:
Scruton [84], Walker [85], Bennett [86].

5

العقلانية في القرن العشرين

(آ) تراث هيغل

آراء القرن العشرين في هيغل

إن الأمر الجدير بالملاحظة بصدد دراسة الفلسفة في القرن الحالي هو الأسلوب الذي كان فيه الفلاسفة في موروث الناطقين بالإنجليزية حتى عهد جدٍّ قريب يتجاهلون كتابات هيغل (1770-1831) إلى حد كبير. ومر حين من الزمن أصبحت فيه الممارسة المعيارية للمقررات الجامعية في تاريخ الفلسفة تقوم على الوصول إلى "هيوم" و"كانت" ثم القفز فوق مائة سنة إلى "الحركة التحليلية" عند برتراند رسل و "ج. إ. مور". وحين يُدرَس القرن التاسع عشر ينصب التركيز على كتّاب من أمثال " جيرمي بنثام" و "ج. س. مل" حافظوا بقوة على الموروث التجريبي حياً (يقومون، إن جاز التعبير، بدور الصلة بين هيوم ورسل). وإذا ذُكرت " المثالية الهيغيلية " بأية حال، فإنما للاستشهاد بها مثالاً على مسألة كيف ضلّت الفلسفة؛ فقد كانت حالة نموذجية لهيمان عقلاني يبتغي نسيجاً واهياً متجاوزاً كل حد، وهي محاولة مضلّلة لإهمال مناهج العلم التجريبي الصارمة والدقيقة والوصول إلى الأحكام بشأن "الواقع النهائي" بالعقل التأملي الخالص.

وبدأ الآن ردّ الفعل على هذا الرأي، وشَرَعَ الكثيرُ من الفلاسفة في العقدين الأخيرين يقدّرون أن هيغل، على الرغم من أسلوبه المُنمَّق الطنان، لديه تبصّرات

أصيلة ووضاءة يقدمها حول طبيعة المعرفة البشرية. ولكن التصور القديم لا يستسلم إلا بعد نضال مرير : ففي وقت قريب كالعام /1982/ نجد معلقاً يدين هيغل بأنه "يستولي على وظيفة العالم ويحاول أن يحسم قَبْلياً أمور البحث العلمي"[1]. لذلك لعله من المفيد البدء بالنظر إلى مسألة كيف نشأ هذا الرأي المعادي في هيغل.

الكاريكاتور التقليدي : هيغل " الحالم المعطَّر "

إن الميل قديمَ العهد إلى نبذ هيغل (وفي الكثير من الأحوال من دون إزعاج النفس بقراءته) ناشئ إلى حد كبير عن تقديم برتراند رسل له. ورسل، برغم أنه لم يكن يتعامل مع أفكار هيغل بجدية في شبابه، سرعان ما صار يرى أن آراء هيغل إنما كانت هراء وهمياً ملؤه الغرور.

(كان لدى الهيغليين كل أنواع المحاجّات لإثبات أن هذا أو ذلك ليس "حقيقياً". فالعدد والمكان والزمان والمادة كانت كلها مدانة بادعاء أنها مناقضةٌ ذاتَها. وهكذا فنحن موقنون أنه لاحقيقي إلا المطلق، الذي لا يمكن أن يفكرَ إلا في نفسه مادام لا شيء سواه ليفكر فيه والذي والذي اعتقد بأزلية نوع الأشياء التي كان الفلاسفة المثاليون يعتقدونها في كتبهم.) [2]

إن النظرية المرسومة كاريكاتورياً والمنبوذة هنا هي ما يسمى "المثالية المطلقة" عند هيغل. فكل الحوادث الفعلية في العالم ممكنٌ أن يُرى أنها، حسب رأي هيغل، مراحل نحو العاقلية ذات الوعي الذاتي الكامل، أو "**العقل**" المطلق أو "الروح التي تفترض وجودها بنفسها" التي يدعوها هيغل "غايست" Geist . ومصطلح "**المثالية**"، الذي له في الفلسفة عدد من المعاني المختلفة، يقتضي في السياق الحالي شيئاً من الشرح. لقد رأى الهيغليون أنهم يطورون ويشذبون النظرية الكانتية في المعرفة. وكان كانْت، كما رأينا، يؤكد الدور الفعال للفهم في اختبار العالم : إذ حاولت المحاجّات التي أطلق عليها كانْت "الاستنباط المفارِق" أن تثبت أن بعض المفهومات أو "المقولات" الجوهرية للفهم

يشترطها العقل مسبقاً في اختباره للعالم الظاهري. ولكن على الرغم من أن كانْت قد وصف هذا الموقف الفلسفي بأنه "المثالية المفارقة"، لم يذهب إلى حد الادعاء بأن العقلي هو وحده الحقيقي. ورأي "**كانت**" هو أنه على الرغم من أنه قد يكون هناك عالم عقلي مستقل لـ "الأشياء في ذاتها"، لايمكن للبشر أن يصلوا إلى أية معرفة ذات معنى عنه؛ لأن المعرفة كلها يجب بالضرورة أن ترتبط بما هو مُعْطى في التجربة ويفسره العقل بطريقة معينة. ولكن الهيغليين ذهبوا إلى أبعد من هذا، فرفضوا كلياً فكرة "الأشياء في ذاتها" بوصفها غير ممكنة الفهم. فليس حقيقياً إلا المثالي؛ وكل ما هو موجود لا بد أن يكون عقلياً.

وأخذت تعاليم "**المثالية الهيغلية**" تكتسب بالتدريج شعبية غير عادية في العالم الناطق بالإنجليزية من خلال أعمال كتّاب من أمثال "ت. هـ. غرين" (1836–1882) و "ف. هـ. برادلي" (1846–1924) (كلاهما تقلد مناصب في أكسفورد)، وفيلسوف كيمبردج جون ماكتاغارت (1866–1925). وبالفعل أصبحت المثالية ذات الطابع الهيغلي أو شبه الهيغلي عند انعطاف القرن الفلسفة السائدة في إنجلترا (وإلى حد أقل) في أمريكا.[3] وعندما يهاجم رسل المتيتافيزيقين الهيغيليين يبدو أنه كان يعني مذهب هؤلاء الهيغليين الناطقين بالإنجليزية في الدرجة الأولى. وكما لاحظ أحد النقاد فإن "هيغل رسل" يمكن أن نتعرف فيه على نحو غامض على ماكتاغارت كما لو أنه يُرى مبهماً من خلال مرآة".[4] والحقيقة أن ماكتاغارت قد اقترح نسخة متطرفة من المثالية تُعدّ في كل الواقع روحية جوهرياً : فتُنفى المادة والمكان والزمان إلى عالم المظهر الذاتي وحسب. وبدت هذه التعاليم بالنسبة إلى فلاسفة المدرسة التحليلية والرياضية التي أسسها رسل وفريجه عريضة الدعوى وخاوية من القيمة جوهرياً؛ وبدا لهم أن هذا النوع من التفلسف لايمكن أن يؤدي إلا إلى تعمية الحقيقة في كتلة من "الأحلام المعطرة"كما قال أحد معاصري رسل. [5]

فكرة ((الغايست)) عند هيغل

هذا كل ما يتعلق بالكاريكاتور. ولكن علينا الآن أن ننظر إلى تعاليم هيغل الفعلية ونرى هل تساوي إطلاق العنان الجامح لاندفاع "**ميتافيزيقي عقلاني**" مجنون. علينا بادئ ذي بدء أن نسلّم أنه إذا أخذنا الزعم الأونطولوجي المركزي بشأن الروح الكونية أو "الغايست" حرفياً، فيبدو أنه زعم ليس لقبوله إلا مسوِّغ ضئيل. ومفسِّر هيغل الأكثر تعاطفاً ونشاطاً اليوم، وهو الأستاذ تشارلز تايلور، يعترف بيسر أن المذهب "ميت تماماً" اليوم. فلا أحد اليوم يؤمن بأطروحة [هيغل] الأونطولوجية المركزية أن الكون تفترض وجوده روح ماهيتها هي الضرورة العقلية.[6] واليوم يتحد كل من المؤلّهين الذين يؤمنون بالخالق المفارق، وصنوف الماديين الذين يستغنون عن الله تماما على رفض غايست هيغل التي تفترض وجودها بنفسها بوصفها فكرة باطلة (ويود بعضهم أن يقول إنها غير مفهومة كذلك). ولكن من الممكن تفسير نظرية الغايست عند هيغل بطريقة أكثر تعاطفاً.لأنه على الرغم من المزاعم المفصّلة التي تكاد تنطق بالصوفية أحياناً، والتي يجعلها هيغل للروح المطلقة التي تفترض وجودها بنفسها، ليس منظور فلسفة هيغل منظور الحقائق القَبْلية غير الزمنية أو الحقائق الخالدة؛ فهيغل مهتم قبل كل شيء بأن يكشف ويفسّر عمليات العالم التاريخي الفعلي الدينامية. وإذا نظرنا إلى الغايست على هذا النحو، أصبحت إلى درجة غير كبيرة "مطلقاً" روحياً غامضاً تشترك فيه كل الأشياء، مثل مرحلة نهائية من التطور يتجه التاريخ نحوها. والغايست، كما يلحّ هيغل، تتمثل في ثلاثة أشكال هي الفن والدين والفلسفة. وهي ليست المحرك الأول الأرسطي أو الكائن الكامل الأزلي الديكارتي. بل هي تنشأ عن الصراع التقدمي للبشرية لتحقيق نفسها وفهم العالم. وكما صاغ ذلك "ج. ن. فيندلاي" : (القول بأن الغايست هي حقيقة كل شيء لا يعني أن الغايست هندست العالم أو كانت مسؤولة سببياً عنه : إن الغايست تجعل ظهورها في مرحلة متأخرة نسبياً في تاريخ العالم، ومرحلتها العليا، وهي الفلسفة،

تقال أيضاً للوصول إلى العالم عندما تسقط ظلال الليل .... [تمثل "الغايست"] رؤية فريدة لوقائع التجربة .... لا شيئاً يشكل أساس الكون أو مسؤولاً سببياً عنه.) [7]

لئن كان هذا التفسير صحيحاً، أخذ المحور الأونطولوجي لـ "العقلانية الهيغلية" يبدو أقل مدعاة للشك، وبدلاً من أن يكون جزءاً من الميتافيزيقا القَبْلية، يمكن إظهاره على أنه محاولة لتفسير الوقائع التاريخية الفعلية للتجربة البشرية.

جدل هيغل

أياً كان التفسير الصحيح لمذهب هيغل في الغايست فإن نظريته في الجدل هي التي وفرت القوة الدافعة الرئيسة لإحياء الاهتمام الحالي بالفلسفة الهيغلية. وهذه النظرية بارزة في أشهر أعمال هيغل وهو "**فينومينولوجيا الروح**" (**Phanomenologie des Geistes**, 1807) وكذلك في "الموسوعة" Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1807

والطبعات المنقحة جوهريا سنة 1827 و1830. ومصطلح "**الجدل**" **dialectic** مشتق أساساً من الفعل اليوناني dialegein "يتحدث"، واستخدامه في الفلسفة يظهر أولاً عند أفلاطون. ففي المحاورات السقراطية نجد أن التقدم تصنعه نموذجياً عملية من المحاجّة والمحاجّة المضادة : تُقَدَّم وجهة نظر، وتُعْرَضُ الأمثلة المضادة والاعتراضات، وعندئذ تُعَدَّل وجهة النظر الأصلية آخذة هذه الاعتراضات في حسبانها. ثم تتكرر العملية، وتتم تعديلات إضافية. وعلى نحو أكثر تقنية، يستخدم مصطلح " الجدل" dialectic في "**جمهورية أفلاطون**" لوصف أرفع شكل للتفكير المنطقي، يرتفع به العقل تدريجاً، باستخدام المحاجّة والمحاجّة المضادة، إلى المبادئ الأولى.[8] وهذه الفكرة الأفلاطونية تتطور عند هيغل وتتشذب بطريقة خاصة إلى حد ما، وتظهر بنية التفكير الفلسفي بوصفها ثلاثية في الجوهر. وكل ثالوث (برغم أن هيغل نفسه لم يستخدم المصطلحات فعلياً بهذه الطريقة) يتألف من الأطروحة

والنقيضة والتركيبة. ففي الأطروحة تقدَّم وجهة نظر أولية، ولكن التحليل يكشف أنها تُفضي إلى المفارقات والتناقضات. وهذه الصعاب تؤدي إلى حدوث النقيضة ـ عكس الأطروحة الأصلية. ولكن النقيضة أيضاً تثبت أنها غير وافية، وتنحل التناقضات وأمور عدم الوفاء بالمراد لكل من الأطروحة والنقيضة في وجهة نظر جديدة ـ هي "**التركيبة**". والتركيبة هي ما يدعوه هيغل " أَوْفْهِيبُونْغ" Aufhebung لكل من الأطروحة والنقيضة. والمصطلح **Aufhebung** يُترجَم عادةً إلى "**الحذف**"، ولكن هذا المصطلح الغامض لا يشرح شيئاً؛ والحقيقة أن فكرة هيغل فكرة صريحة نسبياً. والفعل الألماني العادي "aufheben" له معنى مزدوج؛ فهو في أحدهما يعني "يرفع"، ودلالة الآخر "يحذف" أو "يلغي" أو "يدمر". وهكذا فالتركيبة الهيغلية تلغي أو تحذف ما هو غير معقول أو خاطئ في كلتا الأطروحة والنقيضة، ولكنها "ترفع" أيضاً وتحافظ على ما هو معقول وحقيقي في كل منهما، وتدمج هذه العناصر في حقيقة أعلى. (إن المعنى المزدوج للفعل aufheben ليس بالمصادفة خصوصية في اللغة الألمانية : فالفعل اللاتيني "tollere" يمكن على نحو مشابه أن يعني كلاً من "يرفع" و"يدمر". ولكنه ليس في الإنجليزية فعل واحد مماثل، ولعل أقرب ما يمكن أن نصل به إلى الفكرة المتضمنة، إنما يكون بتورية : إن التركيبة raise and raze ترفع وتدمر عناصر من كل من الأطروحة والنقيضة.*

ولا تتوقف البنية الثلاثية الهيغلية عند التركيبة، بل تكرر نفسها وترتفع إلى الأعلى. فما إن نصل إلى التركيبة حتى يمكننا أن نعاملها بوصفها أطروحة جديدة، يمكن أن يُظهر تحليلها أنها تحتوي على التناقضات والصعوبات الأخرى. وهكذا يُقاد العقل إلى افتراض نقيضة جديدة، وهذه أيضاً ستُحدث تركيبة جديدة، وهلم جرا، حتى نصل في آخر الأمر إلى المنظور النهائي أو "الأنزيشت" Ansischt الذي يكشف الحقيقة النهائية.

---

* إذا كنا سنستخدم لترجمة مصطلح ***Aufhebung*** إلى العربية كلمتين، لا كلمة واحدة، فلعل بالإمكان استخدام كلمتي "الإلغاء والإعلاء"، أي إلغاء الأخطاء وإعلاء الحقائق. (المترجم)

اليقين المحسوس والإدراك والوعي الذاتي

إن مثالاً نأخذه من "فينومينولوجيا الروح" يمكن أن يساعدنا على توضيح الحركة الجدلية في فكر هيغل. ففي البدء يمكن أن يعدّ البشر يقاربون العالم بالتلقي السلبي للمعطيات التي تكشفها الحواس الخمس. وهذا الإدراك العادي للأشياء يسميه هيغل "اليقين المحسوس" أو "**الإدراك الطبيعي**" naturlisches bewusstsein والطريقة التي يصف بها هيغل اليقين المحسوس تذكّر في بعض النواحي بالفكرة التجريبية، التي أظهرها لوك وهيوم، أن العقل متلق سلبي للأفكار أو "الانطباعات الحسيّة"[9]. ولكن كيف يمكن لهذا الإدراك أن يكون الأساس للمعرفة البشرية؟

إن العقل، وفقاً لهيغل، لا يمكن أن يقوم بذلك، لأنه إذا اقتصر على الانطباعات الخاصة المنعزلة، كان عاجزاً كل العجز عن القيام بأية أحكام متماسكة. وأية محاولة لإنشاء حكم يجب أن تشتمل على "وصف" تجربتنا، وأي وصف يجب أن يتجاوز بالضرورة "المُعطى" الخاص وأن يصطنع المصطلحات العامة والكلية. فلولا المصطلحات الشمولية كـ " الأحمر" و "المستدير" و "العريض" وما إلى ذلك، لما كانت المعرفة الواعية ممكنة. وهكذا يظهر أن الفكرة الأولية لـ "اليقين المحسوس" فكرة باطلة ومتناقضة، وموضوعها المفترض، وهو الانطباع الحسي من دون توسط، يتضاءل ليصبح شيئاً "غير حقيقي وغير معقول ومجرد المومأ إليه"(das Unwahre, Unvernunftige, bloss Gemeinte)[10].

هكذا يُسار بنا لنتجاوز الأطروحة إلى النقيضة : من مجرد الوعي المحسوس نتقدم إلى فهم الأشياء بوصفها موضوعات تحددها الخواص الشاملة. وهذا الفهم للأشياء بوصفه امتلاكاً للخواص العامة يسميه هيغل "**الإدراك**" Wahrnemung .

ويحاجّ هيغل أنه حتى فكرة الإدراك هذه يمكن كذلك أن يتبين أنها غير وافية ومتناقضة. لأن إدراك شيء بوصفه شيئاً خاصاً هو تصور أنه وحدة مفردة

ausschliessendes Eins ؛ ومع ذلك فوصف شيء بصورة مجموعة من الخواص هو الانتقال.آلياً إلى بُعد مختلف ـ هو بُعد العمومية والتنوع. والتناقض الذي حاول هيغل كشفه ليس أمراً من السهل فهمه لدى النظرة الأولى: وأن يُفْهَمَ شيء مفرد "كالفنجان مثلاً" على أن له خواص عامة (كالشكل مثلاً) لا يبدو بالفعل إشكالياً أو قائماً على المفارقة. ولكن ربما كان مثال آخر (غير مثال هيغل) يساعدنا على إلقاء نظرة على ما يرمي هيغل إليه. إذا كنا نريد أن ننسب خاصية سهولة المَكْسَر، مثلاً، إلى فنجان، فإننا نتجاوز آلياً وصف الفنجان من ناحية كيف هو في الوقت الذي ندركه : إننا نتجاوز خصائصه القابلة للملاحظة مباشرة ونتصور أنه شيء ذو استعدادات أو قوى سببية دائمة. ويشتمل تصورنا للفنجان على فهم مجموعة من الخصائص والعلاقات السببية؛ وهذا التحليل يأخذنا إلى مفهوم الشيء بوصفه شيئاً يمتلك قوة أو قدرة "Kraft"[(11)].

إذن نحن إلى الآن قد انتقلنا من تحليل عدم كفاية الإدراك المحسوس للأشياء الخاصة إلى النقيضة ـ إدراك الشيء ذي الخصائص العامة. ولكن هذا النوع من فهم الأشياء قد تبين أنه محدود وغير واف. والخطوة الأخيرة في الجدل هي الصعود إلى التركيب ـ أعلى صنوف الإدراك ويُطْلِقُ عليه هيغل مصطلح " الوعي الذاتي" Selbstbewusstsein . ولكي نفهم الأشياء بما لها من قدرات سببية لا يمكننا أن "ندركها" ببساطة؛ بل علينا أن نتفاعل معها بوصفنا فاعلين هادفين واعين ذاتياً. هكذا لا يتيسّر الفهم الحقيقي للعالم إلا لذوي الوعي الذاتي الذين يدركون أنفسهم ومشاركتهم السببية الفعالة في العالم الذي يحيط بهم. ومعرفتنا بالعالم تفترض مسبقاً "ارتباطنا" به بوصفنا كائنات واعية ذاتياً.

إن الموجز السالف (وهو بالضرورة مضغوط جداً) هو رسم مجمل لمجال واحد فقط من المجالات التي تعمل فيها الحركة الناشطة لجدل هيغل. ولكن لعله كافٍ لإعطاء بعض الدلالة على دقة مقاربة هيغل وقوتها. ولكن توجد نقطة واحدة على الأقل قد يكون فيها وصفنا مضلّلاً إلى الآن. لأنها قد تفضي بالقارئ إلى أن يفترض

أن الجدل الهيغلي هو وسيلة خالصة التجريد للتحليل الفلسفي (وحقاً كثيراً ما يتكلم المعلقون ضلالاً عن **"منهج"** هيغل الجدلي وكأنه أداة فلسفية كمنهج الشك عند ديكارت). ولكن الجدل عند هيغل ليس مجرد وسيلة نظرية؛ إنه وصف دينامي للطريقة التي يتجلى بها التاريخ كلما ترقت البشرية تدريجياً إلى الوعي الذاتي الكامل. وهكذا ففي مقطع مشهور في "فينومينولوجيا الروح" يطبق الحركة الجدلية على علاقة السيد ـــ العبد، التي يستخدمها هيغل لوصف تحرر الروح الإنسانية التقدمي من الهيمنة الخارجية حتى تصل في آخر الأمر إلى تحقيق الذات والاستقلال. أو مرة أخرى في كتاب Naturrecht und Statswissenschaft im Grundrisse, 1821 المعروف عموماً باسم "فلسفة الحق" يقدم هيغل ثالوثاً جدلياً وبمقتضاه تكون طاعة القانون الأخلاقي المجرد هي الفرضية، والذاتية الأخلاقية الفردية هي النقيضة، والنظام العقلي للأخلاقيات الاجتماعية (الذي ما يزال بحاجة إلى التحقيق الكامل) هو التركيب النهائي.

هيغل والعقلانية

إن وصف هيغل الجدلي لظهور الوعي الذاتي في "فينومينولوجيا الروح" هو مَعْلَمٌ مهم في تطور الفكر العقلاني. وعلى الرغم من أنه لا يحل البتة كل المشكلات المتأصلة في المشروع العقلاني، فهو يرسم الطريق التي يمكن للفيلسوف العقلاني أن يتخذها لينجو من المأزق الذي واجه كبار الميتافيزيقيين في القرن السابع عشر. وكان أحد الملامح المحورية في عقلانية القرن السابع عشر، كما رأينا، هو قَبْليتها. فالتفكير الاستنباطي، القائم على الأفكار الواضحة والمتميزة المغروسة فطرياً، قد قُدِّم وسيلةً لتحرير الفيلسوف من عالم الحواسّ المضلل وتمكينه من وصف طبيعة الواقع النهائي. ولكن هذه الفكرة عن الفهم العقلي الخالص تُسبّب السؤال المحرج حول كيف يمكن ضمان أن تكون مقدمات النظام الأولية صحيحة. فثمة على الدوام في أنظمة القرن السابع عشر الميتافيزيقية الخطر الكامن في أن الفيلسوف سيبدو منغمساً ذاتياً و"ناسجاً نُسُج العنكبوت" يبني أنظمة محكمة من لا شيء. ويبدو أن العقل يُطْلَبُ إليه أن يحقق المحال وأن يوقف نفسه بسيور حذائه، ومع ذلك كيف يكون بإمكان العقل أن يضمن حقيقة إجراءاته؟ (للمزيد حول ذلك راجع مناقشاتنا لـ "الدائرة الديكارتية" في الفصل الثالث.)[12] ويمكن أن تضاف إلى هذه الشكوك حول قابلية المشروع العقلاني للتطبيق القيودُ التي أظهرها "كانت" : يبدو أن العقل لايمكن أن يتخطى عالم المظاهر الظاهراتي لأن كل فهم يجب بالضرورة أن يعمل بالمفهومات المفترضة مسبقاً في التجربة الحسية والقابلة للتطبيق عليها [13].

ومفهوم هيغل للتفكير الجدلي يقدم الآن إلى العقلاني النجاة الممكنة من هذه الصعاب. أولاً، إن الفيلسوف، حسب رأي هيغل، لا يرفض التجربة الحسية. وحركة العملية الجدلية تكشف عدم كفاية اعتماد التجريبية على الفهم السلبي للمعطيات الخاصة؛ ولكن هذه المرحلة من الإدراك الحسي لا تُرمى جانباً ببساطة في البحث عن نوع من الإدراك يفترض أنه "محض" غير ملوَّث. والإدراك المحسوس

العادي aufgehoben : تُزال تناقضاته ولكن عناصره القيّمة تُحفَظ و"تُعْلى" ـ يعاد دمجها في نوع معرفي أعلى وأكثر نظامية.

ثانياً، يُظهر التصور الهيغلي كيف يمكن للعقلانية أن تنجو من تهمة محاولة توقيف نفسها بسيور حذائها. فبدلاً من الأنموذج الاستنباطي في المعرفة، حيث تُسحب فيه المقدمات الأولية من الجو بالفكر الخالص، وتتكشف نتائجها في سلسلة نازلة من البراهين، يقدم لنا هيغل أنموذج صراع العقل الدينامي الصاعد. وبدلاً من الانتقال السفلي من الحقائق ذات الضمانة الذاتية التي غرسها الله في العقل (كما يحدث في التصور الديكارتي) ، يبدأ الفيلسوف، عند هيغل، من إدراكنا العادي، ويحاول أن يحل حدوده ويدمجه في مستوى أعلى للتبصّر.

وعلى الرغم من أن أسلوب هيغل ومنهجه شديدا الأصالة، فهو لم ينْشئ مقاربته من لا شيء، ويمكن للمرء أن يرى أن نظامه يعتمد على بعض التبصّرات الجوهرية عند كبار العقلانيين الذين سبقوه. فمن أفلاطون يأخذ هيغل الفكرة التي تتصور التفكير الجدلي صراعاً صاعداً للعقل في محاولاته التقدمية لتحقيق الفهم الفلسفي النهائي. ومن التصور "الهوليسي" للمعرفة عند سبينوزا يأخذ الفكرة القائلة بأننا لكي نفهم الحوادث والأشياء الخاصة نحتاج أساساً إلى أن ندمجها في كلٍّ نظامي واحد يشمل كل شيء. ومن الفلسفة الألمعية والدقيقة عند "كانت" (الذي هو مدين له بمنتهى الوضوح والمباشرة) يأخذ هيغل فكرة "المحاجّة المفارقة" ـ التي هي فكرة المحاجّة الفلسفية التي لا تبدأ قَبْلياً، من التجربة الخارجية، بل تكشف بنى الفهم التي هي مفترضة مسبقاً في التجربة.

تعليق على المنطق عند هيغل

يُقدّم هيغل نفسه أحياناً بوصفه يُظهر نوعـاً جديـداً مـن التفكـير الـذي هـو، خلافاً للمنطق التقليدي، يتضمن طوعاً التناقض والمفارقة في محاولة لإظهار التبصّرات الجديدة والمثمرة. وهذا ما أدى ببعض المعلقين إلى اتهام هيغل بالتخلي تماماً عن هذه المبادئ الجوهرية كقانون عدم التناقض (الذي ينص أن القضية "ب" ونفيها "ليس ب" لا يمكن أن تكونا صحيحتين في وقت واحد). ومن المؤكد أنه قد كـانت هنـاك جماعة ما بعد الهيغلية، ولا سيما المجموعة الماركسية، التي ظن أفرادهـا أنهـم يتخلـون عن قانون عدم التناقض، وزعمـوا أن هيغـل هـو مستندهم في التخلـي عـن "المنطـق البرجوازي" العتيق. ولكن ليس هناك مسوِّغ لإدانة هيغـل نفسـه بأنـه ارتكـب هـذا الخطأ الفاضح، الذي لن تكون نتيجته إلا جعل الفلسفة عاجزة عن تقديم أي تأكيد له معنى مهما يكن.(14) وفي الحقيقـة لم يضـم هيغـل ببسـاطة قضيتـين متضـاربتين بوصفهمـا صحيحتـين في وقـت واحـد وتركهمـا عنـد هـذا الحـد. إن عمليـة Aufhebung [الإلغاء والإعلاء] تقتضي دائماً أن نتجـاوز التنـاقض، وننبـذ مـا هـو باطل وندمج ما هو حقيقي في تركيب جديد. أضـف إلى ذلـك أنـه لا يبـدو أن ثمة سبباً يفسِّر لنا لماذا يجب أن تُعدّ منـاهج المنطق التقليـدي الاسـتنباطية متعارضـة مـع نظام الجدل الهيغلي. لأنه بينما يمكن للجدل أن يصـف الصراعـات الصـاعدة للعقـل نحـو الوعـي الذاتـي، لا يبـدو أن هنـاك شيئاً يستبعد الاسـتخدام اللاحـق للنظـام الاستنباطي "النازل" لإظهار نتائج التبصّرات التي نجح الجدل في تحقيقها.

وكما لاحظ ديكارت ذات حين (في سياق مختلـف إلى حـد مـا)، إن منهـج الاكتشـاف شـيء، ومنهـج الشـرح شـيء آخـر،[15] ولا داعـي إلى أن ننظـر إلى أن المنهجين متعارضان، ما دامت أهدافها مختلفة جوهرياً.

العقلانية هدفاً للهجوم

على الرغم من الاحترام الشديد الذي قُبلت فيه الأفكار الهيغيلية عند منعطف القرن، سرعان ما تعرضت لتهديد تدفُّقِ مدٍّ جديد مرتفع وقوي للفلسفة التجريبية. والوضعية المنطقية، التي كانت شكلاً جذرياً بارزاً ومتصلباً من التجريبية، اختارت أن تكون دريئتُها الأولى من أولئك الهيغليين الذين يقدمون الآراء حول "الواقع النهائي" و "المطلق". ففي /1936/ نجد أن "أ. ج. آير" يرفض باحتقار زعم برادلي أن " المطلق يدخل في التطور والتقدم ولكنه هو نفسه عاجز عنهما" بوصفه "قضية زائفة" هرائية، تفتقر إلى أية دلالة حقيقية.(16) على أنّ الوضعيين لم يحصروا هجومهم في المثالية الهيغلية. بل كانت الشبهات ملء النظرة إلى الميتافيزيقا التقليدية كلها، وكان الاعتراض يتم على صميم الزعم العقلاني بتحقيق المعرفة القَبْلية بطبيعة الأشياء. وبتعبير آير، ليس البرنامج الوضعي شيئاً أقل من "تقويض أسس العقلانية" :

(إن المعتقد الأساسي للعقلانية هو أن الفكر مصدر مستقل للمعرفة، بل أنه مصدر للمعرفة أكثر جدارة بالثقة من التجربة؛ وبالفعل ذهب بعض العقلانيين إلى حد القول إن الفكر هو المصدر الوحيد للمعرفة. وأساس هذه الرؤية إنما هو ببساطة أن الحقائق الضرورية عن العالم المعروف لنا تعْرَف من خلال الفكر لا من خلال التجربة. ولذلك إذا استطعنا أن نظهر إما أن الحقائق التي نحن بصددها ليست ضرورية، وإما أنها ليست "حقائق عن العالم" نكون قد قضينا على الدعامة التي تقوم عليها العقلانية.) (17)

رَسِـلْ و فِتغنشتاين

برغم أن رسل وفِتغنشتاين يجب ألاّ يصنّفا وضعيين منطقيين، فإن التعاليم التي قالاها بوضوح في الشطر الباكر من هذا القرن قد مهَّدت الطريق إلى حد ما لصعود الوضعية. ويقدم برتراند رسل (1872–1970) في مقالته "**المنطق والصوفية**" دفاعاً لا يقبل الحل الوسط عن وجهة نظر هيوم أن معرفتنا بالعالم يجب أن تقوم على التجربة الحسية. ويلحّ رسل أن "كل قضية نستطيع أن نفهمها يجب أن تتألف برمّتها من مقومات نحن مطلعون عليها." و"المقومات" عند رسل هي الأشياء التي تُعطى في التجربة الحسية ـ "معطيات حواسنا التي نحن ملمون بها إحساساً." و "معطيات الحس" هذه، إذا استخدامنا تعبير رسل الأثير (والذي أصبح منذ ذلك الحين مصطلحاً معيارياً في الفلسفة) يشتمل نموذجياً على "أمور كالألوان والروائح والصلابة والخشونة وما إلى ذلك."[18]

ومعطيات الحسّ هي عند رسل كتل البناء الجوهرية التي تُبنى منها معرفتنا بالعالم. ومما لاشك فيه أن الكثير من الكينونات التي يعالجها العلم ليس مُعطى في التجربة مباشرة؛ فوَحَدات "البنوط" للقياس واللحظات والذرات (إذا لم نذكر الجزيئات في نظرية الكم الحديثة) ليست أموراً نستطيع أن نزعم أننا نلمّ بها مباشرة. وحقاً، حتى فكرة الشيء الفيزيائي العادي كالكرسي أو المائدة يبدو أنها تأخذنا إلى ما وراء مجال المعطيات الحسية. ولكن رسل يحاجّ في كتابه "معرفتنا بالعالم الخارجي"، 1914، أن كل هذه "الكينونات المستنتَجة" افتراضاً يمكن في الحقيقة أن تعدّ ما يسميه "البنى المنطقية" لمعطيات الحس[19]. والأشياء الفيزيائية يجب أن تفسَّر بأنها بنى مؤلفة من عناصر تختبر فعلياً، أو إذا عبّرنا بطريقة أخرى، إن القضايا عن الأشياء الفيزيائية يجب أن تُحلَّل إلى مجموعات من القضايا عن المعطيات الحسيّة.

ومفهوم المعرفة العلمية الذي تستتبعه هذه النظرية إنما هو تجريبي بقوة. وأي وصف للعالم الخارجي، بل إن بنية الفيزياء كلها، يجب أن تحلّل بوصفها بمجموعة مفصلة من التراكيب المصنوعة من المعطيات المقدَّمة في التجربة : "لا يكون تحقق الفيزياء ممكنا إلا إذا أمكن إظهار أن الأشياء الفيزيائية وظائف للمعطيات الحسية. إن علينا أن نحل المعادلات ... لكي نجعلها تقدم الأشياء الفيزيائية بأسلوب معطيات الحس."[20]

كما يفترض هذا الشاهد، فإن الدافع وراء تجريبية رسل هو دافع إبيستمولوجي في المقام الأول : إنه يبدو من اهتمامه بمسألة كيف تكون المعرفة البشرية ممكنة وكيف يمكن لمزاعمنا بالمعرفة أن تتحقق. ونقيضاً لذلك، فإن تعاليم لودفيغ فتغنشتاين (1899-1951) في كتابه الشهير " **رسالة فلسفية منطقية**" **Tractatus Logico-Philosophicus** (1921) تنشأ عن مشكلات أشد تجريداً فيما يتعلق ببنية القضايا ومعناها. يقسم فتغنشتاين القضايا إلى نوعين، مركّب وبسيط، وباستخدامه تقنية تُعرف بـ "مائدة الحقيقة" (التي تصبح الآن معياراً) يظهر أن قيمة الحقيقة (حقيقة أم زيف) لقضية مركبة تعتمد على (أو هي "وظيفة" لـ) قيمة الحقيقة في القضايا البسيطة التي تتألف منها. (" إن القضية هي وظيفة الحقيقة في القضايا البسيطة").[21] ولكن ما القضية البسيطة؟ هنا يقدم فتغنشتاين نظريته في "صورة" المعنى. إن العالم يتألف من "أحوال شؤون" Sachverhalten ، والقضية تحصل على معناها بكونها نوعاً من الصورة Bild لحالة شؤون. ويعترف فتغنشتاين أنه "لدى النظرة الأولى لا يبدو أن القضية ـ التي يبديها المرء في الصفحة المطبوعة مثلاً ـ صورة للواقع الذي تهتم به. ولكن لدى النظرة الأولى لا يبدو أكثر من ذلك أن التدوين الموسيقي صورة للموسيقى، أو أن تدويننا الصوتي (الأبجدية) هو صورة كلامنا. ومع ذلك تبرهن هذه اللغات الإشارية أنها صور، حتى في المعنى الأشد عادية، لما تمثّله." [22]

إن هذه النظرية العامة في المعنى، كما تبدو، لا تؤيد طرفاً في الخلاف بين العقلانيين والتجريبيين؛ وحقاً يقول فتغنشتاين القليل إلى حد لافت للنظر حول الطبيعة الدقيقة لأحوال الشؤون أو الطريقة التي تُفهم بها. ولكن الأمر الذي يمكن أن نرى فيه أن نظرية فتغنشتاين مؤثرة في التجريبيين اللاحقين إنما هو التصور الصارم والمقيَّد لحدود الفلسفة. إن نظرية الصورة عند فتغنشتاين لا تدع مجالاً للأحكام الأخلاقية والجمالية مثلاً : إنها لايمكن أن تكون قضايا حقيقية طالما هي ليست صورة للوقائع في العالم. ويؤكد فتغنشتاين أنه لو كانت هناك أية قيم، فلا بد أن تكون خارج العالم – خارج ما هو واقع؛[23] ومن ثم فهي وراء حدود ما يمكن قوله. وحتى المنطق لايمكن أن يكون شيئاً مهماً يتجاوز تحصيلات الحاصل الفارغة، التي "لاتقول شيئاً"، ولاتضمن حقيقتها إلا بنيتها الداخلية.[24] وحقاً تصبح الفلسفة كلها الآن غير ممكنة القول تماماً : (إن المنهج الصحيح في الفلسفة سيكون ببساطة هو هذا : ألاّ تقول شيئاً إلا ما يمكن أن يقال، أي قضايا العلم الطبيعي ـ أي الشيء الذي لا علاقة له بالفلسفة ـ وعندئذ كلما أراد أحدهم أن يقول شيئاً ميتافيزيقياً يُظهر له المنهج الصحيح أنه أخفق في إعطاء المعنى لبعض العلامات في قضاياه.) [25]

لا إشارة هنا إلى المعرفة أو التحقق أو معطيات الحس. ولكن فتغنشتاين يؤيد أن التعبير العلمي نموذج يُحتذى للامتلاء بالمعنى؛ وهو، ثانياً، ينبذ المزاعم "الميتافيزيقية" التي تخفق أن تكون على هذا المستوى بوصفها خاوية من المعنى. وكان من شأن كلا هذين المذهبين، كما سنرى، أن يبرزا مركزياً في أعمال الوضعيين المنطقيين. وفتغنشتاين لم يُعطِ الأمثلة على الآراء "الميتافيزيقية" التي ستخفق، بمقتضى نظريته، في أن يكون لها معنى. ولكن يبدو واضحاً أن الكثير من مزاعم عقلانيي القرن السابع عشر الكبار سيُعدّ، حسب رؤية فتغنشتاين، مما يتجاوز حدود ما يمكن قوله. وحقاً، إن أي نظام فلسفي يتجاوز الأوصاف العلمية لما "هو الواقع" تماماً سيبدو أنه ينتهك التحذير الصارم الذي يختتم به فتغنشتاين "رسالة فلسفية منطقية" "Woven man nicht sprechen kann، drauber muss man schweigen" "ما لا يمكن التحدث عنه يجب إهماله في صمت".

الوضعية المنطقية والتخلص من الميتافيزيقا

أصبح مصطلح "الوضعية المنطقية" النعت المعياري للإشارة إلى المذاهب التي قدمها أصلاً ما يُسمى "**حلقة فيينا**" من الفلاسفة والعلماء الرياضيين التي ازدهرت في عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن. وقد ضمت الجماعة من الأعضاء البارزين "موريتس شليك"، و "رودولف كارناب"، و"أوتو نويرات"؛ وكان النصير البارز لهذه الحركة في عالم الناطقين بالإنجليزية هو "أ. ج. آير" الذي نشر كتابه المشهور "اللغة والحقيقة والمنطق" بعد زيارته لفيينا سنة 1933 بوصفه طالباً متخرجاً ناشئاً. وكما جرت الإشارة منذ قليل، كان هدف البرنامج الوضعي هو تقويض أسس العقلانية؛ وحقاً كانت كل الآراء "الميتافيزيقية" في الفلسفة يجري العمل على إزالتها: "لا يمكن لأي تعبير يشير إلى "واقع" يتجاوز حدود الخبرة الحسية الممكنة أن تكون له أية دلالة حرفية؛ وينجم عن ذلك بالضرورة أن جهود الذين ناضلوا لوصف هذا الواقع قد تكرست كلها لإنتاج الهراء."وكانت أداة التخلص من الميتافيزيقا هي مبدأ التحقق الشهير : "لا تكون للجملة دلالة حقيقية على شخص معين إلا إذا عَرَف كيف يحقق القضية التي يُقصَد أن تبدو معبرة عنها."[26]

هكذا قدّم الوضعي المنطقي إلى العقلانية تحدياً هائلاً : أيمكن لمثل تلك المزاعم التي جاء بها سبينوزا حول الجوهر، أو لايبنتس حول المونادات، أو هيغل حول المطلق أن تخضع للتحقيق؟ ويجب أن نلاحظ أن مبدأ "التحقيق" قد أنشأه الوضعيون في البداية بطريقة بالغة الصرامة : كان يُعتقد أن القضية لا تكون قابلة للتحقيق إلا إذا كانت هناك تعبيرات ناجمة عن الملاحظة يمكن بها إثبات حقيقتها أو بطلانها مباشرة. والاختبار الحاسم ـ وهو قابلية الاختبار المباشر على عبارات الملاحظة ـ كان اختباراً بدا بوضوح أن النظريات العقلانية التقليدية عاجزة عن مواجهته. وفعلاً، كان يبدو أن بعض العقلانيين بدلاً من أن يكونوا قادرين على تقديم الدعم

لمزاعمهم بالنتائج القائمة على الملاحظة، يُظهرون الاحتقار الثابت للتحقيق التجريبي ويُصرون أن البحث الفلسفي يمكن أن يتقدم مستقلاً عن الحواس. [27]

يبدو باديء ذي بدء أن لدى العقلاني مُحاجّةً قوية لتأييد زعمه بوجود حقائق للعقل يمكن إثباتها بمعزل عن التجربة. ومن المؤكد أن العبارات المنطقية والرياضية، على الأقل، لها معنى بالتمام؛ ومع ذلك فهي لا تقتضي التحقق تجريبياً وملاحظياً. وإذا كانت الحقائق المنطقية والرياضية، على الرغم من طابعها القَبْلي، تُعدّ إسهامات حقيقية في المعرفة البشرية، فكيف يمكن للوضعي أن يبرر نفسه في نبذ المزاعم الأخرى للعقلانيين، وما ذلك إلا لأنها لا تصل إلينا بطريق الملاحظة.

وكان الردّ الوضعي على ذلك يُقر بأن قضايا المنطق والرياضيات مستقلة عن التجربة، ولكنه يحاجّ أن القضايا التي هي من هذا النوع حقيقية بالتعريف ـ أي هي حقيقية وما ذلك ببساطة إلا بسبب معاني الرموز التي تتضمنها. وهكذا فالقول : "إما أن صندويشات الهامبورغر مغذية وإما غير غير مغذية" صحيح بالفعل، وصحيح بالضرورة، ومستقل عن التجربة؛ ولكن صحته تعتمد حصراً على الطريقة التي تُعرَّف بها العوامل "إما وإما" و"غير" (كذلك فالقول "2+2=4") لا يعتمد في حقيقته إلا على معاني الرموز التي يتضمنها.) وينجم عن هذا الشرح أن قضايا المنطق والرياضيات تقصّر عن القيام بأي تأكيد حقيقي بشأن العالم. والقضية المستشهد بها أعلاه لا تقدم أية معلومة عن الهامبورغر على الإطلاق؛ إنها من قبيل تحصيل الحاصل ومتساوقة مع أية حالة من حالات الشؤون الممكنة، وستظل صحيحة مهما استبدلتَ بمصطلحي "الهامبورغر" و"مغذية" من مصطلحات. هكذا على الرغم من أن تحصيلات الحاصل صحيحة بالضرورة على نحو لا يُنْكَر، فإنها كما عبّر فتغنشتاين بأسلوبه الإرشادي الموحي بالحكمة "لا تقول شيئاً". [28]

هكذا، بدلاً من أن توفر قضايا المنطق والرياضيات للعقلاني طريق النجاة، يبدو أنه ليس من شأنها إلا تمكين الوضعي من شد الشبكة. لأن أية قضية ستندرج الآن تحت أحد صنفين : إما ـ1ـ أنها ستكون صحيحة بالتعريف ــ مجرد تحصيل

حاصل - وفي هذه الحالة ستشتري يقينها وضرورتها على حساب الإخفاق في تقديم أي زعم حقيقي حول العالم، وإما -2- سيُقصَد أنها تقدم زعماً حقيقياً حول العالم، ولكن في تلك الحالة ستكون الملاحظة مطلوبة باستمرار لإثبات هل يتفق أن تكون حقيقية أم باطلة. وإذا لم تكن القضية تحصيلاً لحاصل ولا قابلة للتحقق بالملاحظة، فسيُصر الوضعي أنه يجب نَبْذها بوصفها خالية من المعنى.

(يجب ألا توجد معرفة قَبْلية بالواقع. لأن .... حقائق العقل الخالص، أي القضايا التي نعلم أنها حقيقية بمعزل عن كل التجارب، ليست كذلك إلا لعلة افتقارها إلى المحتوى الواقعي ... [خلافاً لذلك] فالقضايا التجريبية قاطبة إنما هي فرضيات يمكن أن تصدَّق أو تكذَّب بالتجربة الحسية الفعلية.) [29]

من المهم أن ندرك الطبيعة الجارفة للهجوم الوضعي على الفلسفة التقليدية. فكل المزاعم الفلسفية التي يُقصد أن تكون أكثر من مجرد تحصيلات حاصل ينبغي أن تجتاز اختبار إمكانية التحقق التجريبي إذا كان سيُقَرُّ لها بأنها ذات معنى.

وهكذا فالذين أرادوا أن يتابعوا البحوث العقلانية الكبيرة في الوجود والجوهر والضرورة والله والسببية والحرية كانوا جميعاً يوجههم التحدي بأن يعيّنوا، إذا كان ذلك ممكناً إلى أي حد، كيف يمكن للمسائل التي يثيرونها أن تُحسَم بالرجوع إلى الملاحظة الفعلية. و لم يكن الوضعيون يشكون في أن نتيجة تحديهم ستكون الانسحاب التدريجي للفلسفة العقلانية التقليدية. وكما عبّر عن ذلك **موريتس شليك**: "سيظل الكتّاب الفلسفيون يدرسون المسائل الزائفة العتيقة. ولكن في النهاية لن يعود أحد يُصغي إليهم : سيصبحون أشبه بالممثلين الذين يواصلون التمثيل بعض الوقت قبل أن يلاحظوا أن الجمهور كان يغادر القاعة بتمهل." [30]

نهاية الوضعية

طوال مدّة من الزمن بدا البرنامج الوضعي المنطقي لإزالة الميتافيزيقا غير قابل للتوقف؛ و لم يكن انهياره النهائي بسبب أي هجوم عقلاني مضاد بل سببته التوترات والصعوبات الداخلية. كانت المسألة المدروسة كثيراً هي وضع مبدأ التحقق نفسه. هل كان مبدأ التحقق نفسه قابلاً للتحقق، وإذا كان فكيف؟ وإذا كان يُفترض أنها فرضية تجريبية مسألة كيف كان يُستخدم في العادة المصطلح "له معنى"، فإنها تبدو فرضية واضحة البطلان؛ لأنه من الجلي أن الاستخدام العادي لا يَقْصر المصطلح "له معنى" على العبارات التي يمكن أن تتحقق بالملاحظة. وكان الحل الذي تبنّاه معظم الوضعيين في آخر الأمر هو أن المبدأ لم يكن زعماً حقيقاً على الإطلاق، بل نوعاً من التزكية؛[31] بَيْدَ أن هذه النقلة تسلّم بأنه قد تكون هناك أنواع من الخطاب مفيدة ومهمة ولو لم يكن دورها دور إعلان الحقائق التجريبية. واليوم من شأن الفلاسفة الكثيرين أن يحاجّوا أن أي نظام فكري يجب أن يكون له في مركزه بعض المبادئ أو الافتراضات الجوهرية غير القابلة للتحقق مباشرة أمام التجربة، ويجب أن تكون لكل نظام ميتافيزيقاه. هكذا يبدو أن الوضعيين على الرغم من استئصالهم المزعوم لكل المزاعم الميتافيزيقية قد اتكلوا في الحقيقة على مذهب ميتافيزيقي مركزي واحد ـ هو مبدأ قابلية التحقق نفسه.

على أن الصعوبة الرئيسة التي شغلت الوضعيين أنفسهم كانت ترتبط بوضع العبارات النظرية في العلم الطبيعي. وكان الوضعيون يعتقدون أن العلم الطبيعي هو أنموذج الخطاب الذي له معنى؛ وحقاً لقد ذهب آير إلى حد الزعم (في الفِقَر الختامية من "اللغة والحقيقة والمنطق" أن "الفلسفة فارغة حقاً من دون العلم، .... وعلى الفلسفة أن تتطور إلى منطق العلم". ولكن كيف يمكن أن تكون عبارات العلم خاضعة للتحقق؟ تبدو التقارير الملاحظية المفردة ("يتحول هذا السائل في هذا الأنبوب إلى أحمر") قابلة للتحقق على نحو كافٍ (على الرغم من أن التحقيق النهائي حتى لهذا النمط من العبارات يمثل مشكلات سوف تُحذَف هنا)، ولكن ماذا بشأن القول "يغلي الماء كله في ضغط

جوي معين عند مائة درجة مئوية"؟ طالما أن هذه العبارة لها شكل التعميم الشامل غير المقيَّد، ينجم أنه ليس هناك عدد محدود من الملاحظات يمكن أن تثبت صحتها في النهاية. والمشكلة الإضافية ولعلها الأكثر إقلاقاً هي أننا عندما نبلغ أعلى مستويات العلم ـ مستويات التفسير النظري ـ سوف نواجه بنى وكينونات ليست قابلة للملاحظة بأي معنى صريح. فالذرات والوحدات الصغرى والألكترونات والفوتونات وما إلى ذلك هي بنى نظرية بالغة التعقيد تحدَّد خصائصها في كثير من الأحيان بأسلوب النماذج الرياضية المجردة؛ وههنا يبدو أننا قد ابتعدنا كثيرا عن عالم "الملاحظة التجريبية" المباشرة. ولقد أخذ يبدو كأن التجريبية عاجزة تمام العجز عن التكيف مع حبيبها، العلم الطبيعي، ضمن مبدأ قابلية التحقق.

وأخذ الوضعيون يستجيبون لهذه الصعوبة بإضعاف معيارهم ـ "الامتلاء بالمعنى". ولما كان من البيّن أن قابلية التحقق النهائي اختبار أضيق من أن يلائم العبارات الشاملة، وكانت قابلية الملاحظة المباشرة أضيق من أن تُدخِل في حسابها كيانات الفيزياء النظرية، فقد جرى الاقتراح أن العبارة تكون ذات معنى إذا أمكن أن تؤكدها أو تؤيدها التجربة الحسية.[32] ومهما يكن، فهذا المعيار الأضعف غامض على نحو لا يبعث على الراحة، ولم تثبت أية محاولة من المحاولات الكثيرة للوصول إلى الصياغة الأدق والأقوى أنها مُرْضية كل الإرضاء. ولكن ما هو حاسم لمقاصدنا هنا هو أن المعيار الأضعف لقابلية التحقق كريم بما يكفي للإقرار بأن العبارات المفرطة في الميتافيزيقية التي كان الوضعيون شديدي الاهتمام باستبعادها لها معنى. فالعبارات عن الله أو الحرية أو طبيعة الجوهر أو المطلق قد لا تكون قابلة للتحقق المباشر أمام التجربة، ولكن من الممكن أن يكون معقولاً أن يُزْعَم أن "بعض" الملاحظات على الأقل، في مكان ما على طول الخط، ستكون وثيقة الصلة بحقيقتها أو بطلانها. وهكذا يبدو أن الوضعي يواجهه إحراج حاسم : إما أن عليه أن يجعل معياره ضيقاً إلى حد يستبعد تعميمات العلم وعباراته النظرية، وإما أن عليه أن يُضعف معياره إلى حد كاف لفتح الباب لتأملات الميتافيزيقيين. وظل الإحراج غير محلول إلى هذا اليوم، ووصل الكثير من الوضعيين السابقين إلى الإعتراف بأنه غير قابل للحل.

عقابيل الوضعية

أدى إخفاق الوضعيين في صياغة مبدأ تحقق مُرْضٍ إلى إجماع عام بين الفلاسفة أن ما تصوره الوضعيون من نوع متطرف وصارم من التجريبية كان غير قابل للدفاع عنه. فاللغة، بما فيها اللغة العلمية، لا تقبل التحقق أمام الملاحظة بأسلوب التوافق المباشر الواحد للواحد؛ إنه من غير المعقول أن تخصَّص لكل عبارة ملاحظة مُحكَمة ودقيقة، أو مجموعة من الملاحظات من شأنها أن تثبت حقيقتها أو بطلانها إثباتاً حاسماً. وينجم عن ذلك أنه إذا كان كل ما يتجاوز الملاحظات المباشرة يصنَّف بأنه "ميتافيزيقا"، فسيكون ثمة قدر كبير من الميتافيزيقا حتى في لغة العالَم الطبيعي. إن العالِم يواجه العالَم لا بقياس كل عبارة مفردة على نتائج الملاحظات؛ بل هو ينشر نظاماً معقداً ومفصلاً للقضايا، وبعضها قد يدوّن الملاحظات مباشرة، ولكن بعضها الأخر هو أكثر تجريداً أو عمومية أو كليهما من أن يكون قابلاً للتحقق.

يمكن أن يُفترض أن انهيار الوضعية قد ترك الطريق مفتوحاً أمام انبعاث الأفكار العقلانية. ومن المؤكد أن كلمة "الميتافيزيقا" لم تعد كلمة بغيضة بين الفلاسفة المعاصرين؛ وإن وُجد غير ذلك، فالقلة سوف تستبعد نظرية فلسفية مسبقاً لمجرد أنها تخطت حدود ماهو قابل للملاحظة الصارمة. ومع ذلك أخفق الإحياء العقلاني إخفاقاً واضحاً في إضفاء المادية. ويبدو أن لذلك سببين رئيسين. **أولاً**، لقد استمر الكثير من الفلاسفة، حتى بعد انهيار الوضعية، في الإلحاح على أن أية نظرية يُقصد منها أن تنقل معلومة عن الواقع لا بد أن تكون قادرة على الاستسلام للنتائج التجريبية أو القابلة للملاحظة؛ والشخصية البارزة هنا هي كارل بوبر، الذي يقتضي مبدؤه ذو التأثير الشديد وهو قابلية الدحض أن تكون النظرية قابلة للدحض بالتجربة، ولو لم يكن بالإمكان تحقّقها.

ثانياً، وفي فترة أحدث، أصبحت قابلية المشروع العقلاني للحياة كلها هدفاً للهجوم مما يمكن أن يسمى تسمية فضفاضة بالحركة "النسبوية" في الفلسفة والعلم ونظرية المعرفة. ولسوف يُمتحن هذان التطوران المهمان في القسم الأخير (و) من هذا الفصل.

(ج) العقلانية والفلسفة التحليلية

كان الكثير من الاتجاه السائد في الفلسفة التحليلية منذ نهاية الوضعية معنيّاً بتفحص طبيعة المعنى والحقيقة، وإنه لما يتجاوز مجال هذا الكتاب أن نتتبّع التطورات الأخيرة الغنية والمعقدة في هذا الميدان. ولكن نظرتنا العامة إلى العقلانية في القرن العشرين لن تكتمل ما لم نقدم نظرة مختصرة إلى الطريقة التي قام بها فيلسوفان أمريكيان هما "و. ف. كواين" (المولود سنة 1908) و"سول كريبك" (المولود سنة 1941) بإعادة رسم بعض الحدود التي كان يدار فيها النقاش بين العقلانيين والتجريبيين.

هجوم كواين على "عقيدة" التحليلية

رأينا كيف اعتمد الهجوم الوضعي على العقلانية على التمييز الأساسي بين نمطين من القضايا ـ القضية التي هي صحيحة لمجرد معاني الرموز التي تتضمنها من جهة، والقضية التي لها عنصر حقيقي أساسي والتي تعتمد حقيقتها على الطريقة التي يكون فيها العالم حقاً من جهة أخرى. وباتّباع الاصطلاحات التي كان "كانت" أول من أدخلها[33] فإن النمط الأول قد صار يُعرف بأنه "تحليلي"، في حين يُعرف الثاني بأنه "تركيبي". والفرضية الوضعية، المعبَّر عنها بلغة هذا التمييز، هي أن القضايا التي نستطيع أن نعرف أنها صحيحة "قَبْلياً" (بمعزل عن التجربة) هي الحقائق التحليلية فقط ـ تحصيلات الحاصل في المنطق والرياضيات التي تنجم حقيقتها عن الطريقة التي تُعَرَّف بها رموزها المكوِّنة لها. وعلى نحو مماثل، كل القضايا التركيبية، القضايا التي يُقْصَد منها أن تعبِّر عن زعم جوهري، غير مبتذل، عن مسألة حقيقية يجب أن تتحقق "بَعْدياً"، بالملاحظة التجريبية. وهكذا قسّم الوضعيون كل القضايا ذات المعنى إلى صنفين شاملين يستبعد بعضهما بعضاً :

بَعْدي و تركيبي	قَبْلي و تحليلي

(الشكل 1)

ونجمَ عن هذا التصنيف استبعادُ الكثير من المزاعم التقليديةِ للعقلانية. لأن الكثيرين من العقلانيين حاولوا أن يعبروا الحاجز في الرسم التخطيطي أعلاه وأن يؤكدوا أن الحقائق الفلسفية يمكن أن تُعْرَف "قَبْلياً"، بمعزل عن التجربة، وأن تكون في الوقت نفسه تركيبية، أي توفر المعلومات الجوهرية عن الواقع.

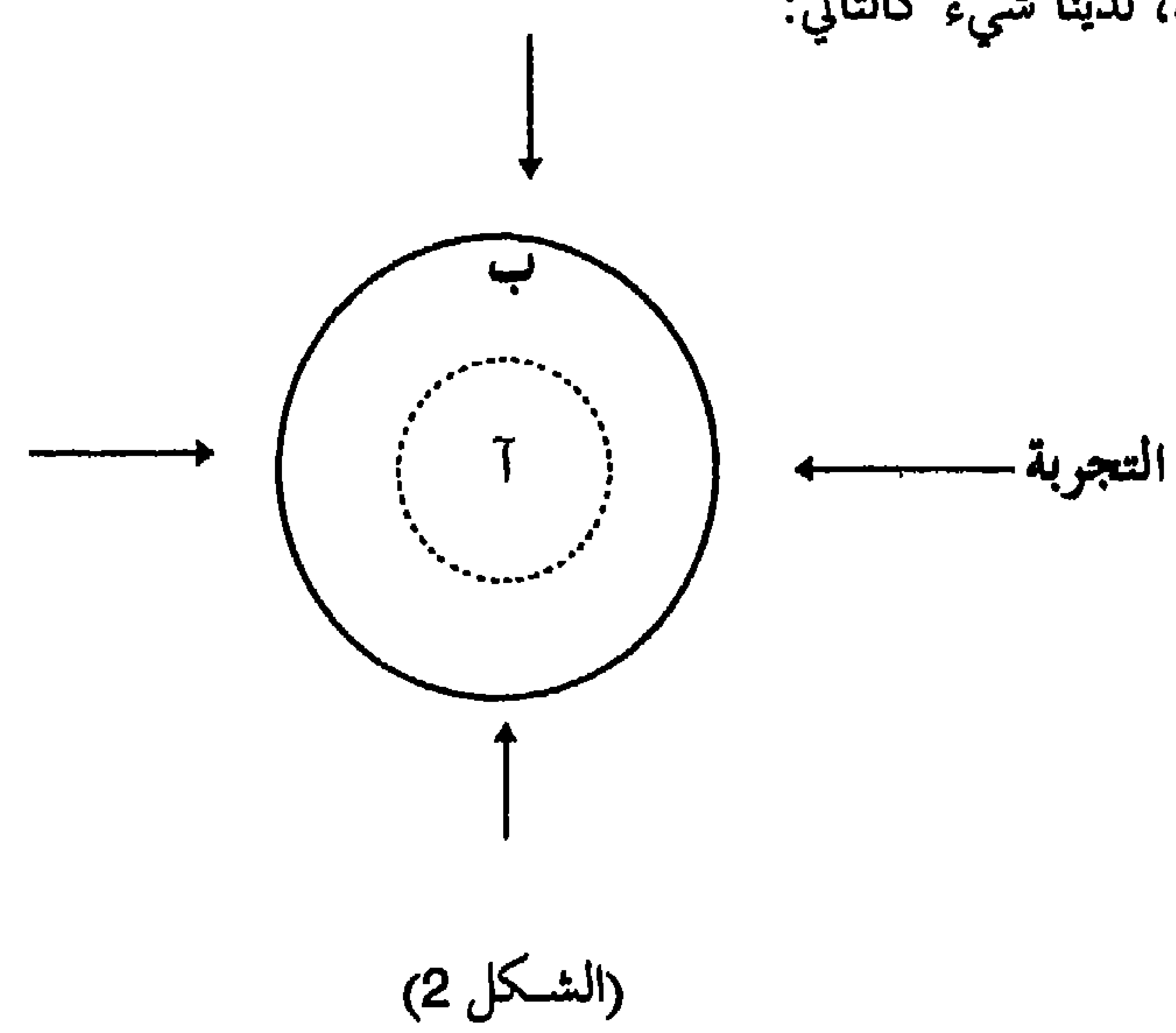
وفي بحثٍ يُمثّل نقطة تحوّل عنوانه "عقيدتان للتجريبية" (1951) بدأ كواين هجوماً جذرياً على "عقيدة التحليلية" ـ الفكرة التي مفادها أنه يوجد انقسام صارم وراسخ بين العبارات التحليلية والتركيبية. واستراتيجيته هي أولاً إظهار أن مفهوم التحليلي لايمكن تعيينه كما ينبغي : فكل المحاولات لتحديد ما يجعل العبارة تحليلية عرضة لتهمة الدائرية. ومن ثم يواصل الكلام فيقترح أن المذهب السائد لـ "نوعي" الحقيقة، الحقيقة بسبب المعنى والحقيقة بسبب الواقع، لايمكن الدفاع عنه.

(يُغرى المرء أن يفترض..... أن حقيقة العبارة قابلة للتحليل إلى حد ما إلى مكوِّن لغوي ومكوِّن واقعي. فإذا أخذنا بهذا الافتراض بدا بعدئذ من المعقول أن المكوِّن الواقعي في بعض العبارات يجب أن يكون لاغياً؛ وهذه هي العبارات التحليلية. ولكن الحد الفاصل بين العبارات التحليلية والتركيبية لم يُرسَم ببساطة، برغم كل معقوليته القَبْلية. فوجود مثل هذا التمييز المرسوم إنما هو عقيدة غير تجريبية للتجريبيين، بل هو أمر ميتافيزيقي إيماني.) [34]

والقسم الثاني من استراتيجية كواين هو الهجوم على " عقيدة الاختزالية"، على الفكرة القائلة بأن دلالة القضية يمكن فهمها على حدة وإثبات صحتها أو بطلانها على حدة. فعند كواين ليست العبارة المفردة هي التي تواجه العالَم، بل يواجهه نظام كلي من المعتقدات والنظريات. و "كلية ما يسمى عندنا المعرفة ...

من معظم المسائل السببية في الجغرافيا والتاريخ إلى أعمق قوانين الفيزياء أو حتى الرياضيات الخالصة والمنطق الخالص، إنما هي بنية بشرية الصنع لا تؤثر في التجربة إلا عبر الحدود.

أو، لنغير الرسم التوضيحي، إن العلم الكلي شبيه بمجال قوة، شروطه الحدودية هي التجربة." (35) وهكذا بدلاً من التقسيم المعبَّر عنه في رسمنا التخطيطي أعلاه، لدينا شيء كالتالي:



(الشكل 2)

إن بعض معتقداتنا، تلك التي تقع قرب محيط الدائرة (في المساحة ب)، هي الأكثر قابلية للتعديل على ضوء التجربة، ومن ثم تماثل تلك التي تتصف تقليدياً بأنها تركيبية، في حين أن تلك المعتقدات في المساحة (آ)، الأقرب إلى المحور، هي الأقل احتمالاً للتخلي عنها. ولكن هذا الأمر هو مسألة درجة؛ فليس ثمة خط صارم ومحكم بين نمطي الحقيقة هنا. وعلى الرغم من أن الحقائق "الداخلية" قد تحتوي على الكثير من الحقائق التي تُعدّ تقليدياً تحليلية، فهي تتمتع بمنزلة ذات امتياز؛ إنها ليست حقائق "لغوية خالصة"، معفاة من التنقيح.

(إن التضارب مع التجربة عند محيط الدائرة يسبب إعادة التنظيم في داخل المجال ... فإذا أعدنا تقويم عبارة واحدة، علينا أن نعيد تقويم بعض العبارات الأخرى، التي قد تكون عبارات مرتبطة منطقياً بالعبارة الأولى أو قد تكون عبارات الروابط المنطقية نفسها. ولكن .... يوجد مدى كبير لاختيار العبارات التي سوف يعاد تقويمها على ضوء أية تجربة معاكسة مفردة.) [36]

من المؤكد أن مُحاجّات كواين لا تشكل دفاعاً عن العقلانية ـ وبالفعل فإن النزعة العامة في جل فلسفته إنما هي تجريبية بقوة : "بوصفي تجريبياً، أستمر في التفكير أن المخطط المفهومي للعلم هو أساساً وسيلة للتنبؤ بالتجربة المقبلة على ضوء التجربة الماضية."[37] ولكن ما تثبته مُحاجّاته هو أن الطرد القاسي للعقلانية الموجود عند هيوم والوضعيين متسرع جداً. بَيْدَ أن الوضعين باستخدام "عباءة هيوم" كما صار الرسم البياني المتميز في الشكل /1/ معروفاً، حاولوا أن يُخَوْزِقوا العقلانيين على أحد الشائكين : إما أن مزاعمهم يجب أن تكون تحليلية، وفي هذه الحالة، وبالرغم من أنها قابلة للمعرفة قَبْلياً، ستؤول إلى أن تكون في النهاية تحصيلات حاصل فارغة؛ وإما أنها يجب أن تكون تركيبية، وفي هذه الحالة يمكن أن يواجه العقلانيين التحدي بإظهار كيف يمكن أن يواجه العقلانيين التحدي بإظهار كيف يمكن إثبات حقيقتهم بَعْدياً، بالملاحظة. وصورة كواين، بإزالتها عقيدتي التحليلية والاختزالية، تعيد فتح الإمكانية أن القضية الفلسفية التي لا تبقى على شائكي هيوم بقاء محكماً يمكن أن تظل إسهاماً حقيقياً في معرفتنا؛ لأنها قد تكون قادرة على أن تتكامل إلى جانب عبارات المنطق والعلم في نظام كلي للمعتقدات يواجه العالم كلياً، لا تجزيئياً. والنتيجة رؤية معرفية لا تعادي آلياً نمط النظام الفلسفي الهوليسي الذي تصوره سبينوزا، ولنقل أو هيغل. وهذا لا يعني أن كواين يدافع عن مثل هذه المشاريع ـ فهو بعيد عنها. ولكن مُحاجّاته على الأقل تتحدى التجريبية الدوغمائية التي تدينها من دون الاستماع إلى حججها.

كريبك و إحياء الجوهرية

إن العنصر المتكرر في المشروع العقلاني هو محاولته كشف الحقائق "الضرورية" عن الطبيعة الجوهرية للواقع . والأنموذجان الأفلاطوني والأرسطي يشتمل كلاهما على فكرة أن الفهم الفلسفي (والعلمي) معنيٌّ بما "يجب" بمعنى من المعاني أن يكون الواقع، أو بما "لايمكن أن يكون غير ذلك". وديكارت وسبينوزا ولايبنتس يحاولون جميعاً، وبدرجات متفاوتة، أن يبنوا أنظمة فلسفية لا تخبرنا مبادئها الجوهرية بمجرد ما "يصادف" أن يكون حقيقياً بل بما "يجب" أن يكون حقيقيا".

و هذا الأمر يبدو للتجريبي مضلّلاً في جوهره. ووفقاً لمحاجّات هيوم القوية تكون الضرورة شيئاً يقتصر على مجال الأفكار أو المفهومات. فعبارة من نحو "كل المثلثات ثلاثية الاضلاع" ضرورية فعلاً، وضرورية منطقاً؛ ولكن هذه الضرورة غير مستمدة إلا من تعريف المصطلحات التي تتضمنها، ومن ثم لا يمكن ان تنتج معلومة عن العالم. وخلافاً لها، فإن العبارة التي لها محتوى واقعي، ويُقصد منها أن تصف الواقع، يجب إذا كانت صحيحة أن تكون صحيحة بالاحتمال. وكما يعبّر هيوم عن ذلك : "إن القول إن الشمس لن تبزغ غداً هو قضية ليست أقل وضوحاً ولا تشتمل على تناقض أكثر من تأكيد أنها ستبزغ."[38] و ينجم عن ذلك، بمقتضى هذه المحاجّة، أننا يجب أن نسيء الظن في أي فيلسوف يزعم كلا الأمرين وهما أن القضايا ضرورية وأنها تعطينا معلومات عن الواقع. فلايمكن أن تكون العبارة ضرورية إلا على حساب أن تكون غير مفيدة بالمعلومات جوهرياً؛ وبالعكس، إذا كانت العبارة مفيدة بالمعلومات، إذا قالت لنا ما هو الواقع فعلاً، فإن لها منزلة القضية العارضة ـ إنها تنبئنا بشيء يمكن أن يكون غير ذلك.

والمقدمة الحاسمة في هذه المحاجّة المعادية للعقلانية هي أنه لا يوجد إلا نوع واحد للضرورة – هو نوع الضرورة التي هي وظيفة الاصطلاحات اللغوية والقواعد المنطقية. ولكن من البيّن أن العقلانيين الذين افترضوا أنهم يكشفون الحقائق الضرورية عن العالم لم يعتقدوا أنهم لا يبحثون إلا في أعراف المنطق واللغة. فنوع الحقيقة الذي افترضوا أن قضاياهم تمتلكه لم يكن مجرد الضرورة اللفظية، بل الضرورة الحقيقية. أي أنهم افترضوا أنهم يصفون لا مجرد الخصائص المرتبطة بالضرورة بالأفكار أو المفهومات، بل بالخصائص المرتبطة بالضرورة بالأشياء الحقيقية في العالم.

هل هذه الفكرة عن الضرورة "الحقيقية" معقولة ؟ لعل المرء يغريه ألا يعتقد ذلك. تأملوا قضية "الرصاص قابل للطرق". هل هذه حقيقة ضرورية عن العالم ؟ سيحاجّ الهيومي : لا، بالتأكيد. فالقول بأن المادة الخام التي ندعوها الرصاص قابلة للطرق هو حقيقة احتمالية خالصة: فقد يكون الرصاص قد آل إلى ألاّ يكون قابلاً للطرق، ولا تناقض في افتراضنا أنه ربما كان هذا هو الواقع. ولا شك أنه في إمكاننا أن نشترط أنه لايمكن لشيء أن يُعَدّ رصاصاً ما لم تكن له خاصية قابلية الطرق، وهذا الامر سيحول "الرصاص قابل للطرق" إلى حقيقة ضرورية.

ولكن هذه الحركة تشتري الضرورة على حساب أن تجعل قضيتنا تحصيل حاصل خال من المحتوى الواقعي. ومعرفة الحقيقة التعريفية "الرصاص قابل للطرق" لا تنبئنا بشيء عن العالم – بشيء عن مسألة هل أية قطعة من المعدن الرمادي الضارب إلى الزرقة له خاصّية قابلية الطرق. وستظل حقيقة المسألة الأخيرة مجهولة إلى أن نقوم بالأبحاث اللازمة. والأبحاث اللازمة ستكون معنية بما يصادف في الحقيقة الفعلية أن يكون الواقع : إنها ستنقلنا من الضرورة إلى عالم الحقيقة العارضة.

وفي سلسلة شديدة التأثير من المحاضرات المنشورة سنة (1972) تحت عنوان "التسمية والضرورة" يلقي سول كريبك الشك على نمط المحاجّة المرسومة تواً، ويحاول أن يُظهر أنه يمكن أن توجد عبارات حقيقية بالضرورة تصف الخصائص

الجوهرية للأشياء في العالم. والعلم، وفقاً لـ "كريبك"، "يحاول بالبحث في السمات البنيوية الأساسية أن يجد طبيعة الأنواع الطبيعية، ومن ثم جوهرها"[39] (بالمعنى الفلسفي). و (يقصد بـ "الأنواع الطبيعية" أنواع الأشياء التي تحدث طبيعياً في العالم، كالحيوان والنبات والأنواع الكيميائية كالدم أو السِّلُولوز أوَ الرصاص.) وهذا المفهوم عن العلم بوصفه بحثاً في "ماهية" الأنواع الطبيعية فكرة قديمة، ترجع إلى أرسطو. ويضاف إلى ذلك أنها فكرة ارتبطت - تقليدياً على أية حال - بالنظر العقلاني؛ لأن التجريبيين المتطرفين أمثال هيوم قد رفضوا أن يربطوا أي معنى بفكرة مميزات الأشياء "الجوهرية".

(يتألف العالم عند هيوم من ترابطات محض عارضة بين الظواهر، وليس معقولاً بمقتضى رؤيته أن نفترض صلات "جوهرية" يجب أن تُكتشف.) ونتذكر الآن أن أرسطو يؤكد أن الحقائق العلمية ضرورية : فالعبارات عن ماهيات الأشياء تعبّر عن الحقائق التي لا يمكن أن تكون غير ذلك. [40] وكريبك يوافق موافقة مطلقة عن أن التحديدات النظرية من نحو الحرارة طاقة جُزَيئية جداً" تحديدات "ضرورية" [41].

في البدء يبدو هذا الأمر مربكاً، لأنه من المؤكد أن ما يكتشفه العلماء عندما يبحثون في خصائص الأشياء هو وقائع عارضة حول الطريقة التي يكون بها العالَم - الوقائع التي يمكن أن تكون في حالة أخرى. وربما لا تؤول الحرارة إلى أن تكون حركة جزيئية جداً؛ وربما لا يؤول الذهب إلى أن يكون عنصراً (فقد يؤول، مثلاً، إلى أن يكون مركباً أو خليطاً). ولكن هذا هو على وجه الدقة ما ينكره كريبك.

وتتوقف المحاجّة هنا على نظرية كريبك في المعنى (وسوف تُحذَف هنا خلفيتها) وهي نظرية خلافية بشدة تفترض أن معنى المصطلحات للأنواع الطبيعية (كالحيوانات أو الأنواع النباتية والكيميائية) ثابت، بالرجوع إلى عيّنة معينة. "إن المصطلحات التي تطلق على الأنواع الطبيعية تثبّت مرجعها على هذا النحو : يُعَرَّفُ الجوهر بأنه النوع الذي تمثله عيّنة معيّنة (كلها تقريباً)."[42] وهكذا فإن مصطلحات كـ "الذهب" هي ما يدعوه كريبك "المشيرات الصلبة"؛ أي أنها تسمي أو تميز

بطريقة فريدة جوهراً معيناً بالطريقة التي يميز بها اسم علم كـ "أرسطو" فـرداً معينـاً، وهـي الطريقـة نفسـها تقريبـاً. فـالذهب، إذن، يميز جوهـراً حقيقيـاً خاصـاً ببعـض الخصائص تمييزاً صلباً، إنه يميز ذلك الجوهر لا في عالمنـا الفعلـي وحسـب، بـل كمـا يقول كريبك "في كل العوالم الممكنة". والاستشهاد بـ "العـوالم الممكنـة" قـد أربـك بعض القراء، الذين رأوا في ذلك قطعة غريبـة مـن الميتافيزيقـا. ولكـن فكـرة العوالم الممكنة التي تختلف عن عالمنـا الفعلـي ليسـت فكـرة جديـدة (إنهـا تظهـر في فلسـفة لايبنتس)، وقيمتها النقدية في مُحاجّة كريبك واضحـة المعـالم نسـبياً. ومـا إن تَثَبَّـتَ معنى "الذهب" بتطبيقه على عيّنة معيّنة حتى حافظ علـى مرجعـه في كـل الأوضـاع القابلة للتصور (بما فيها السيناريوهات المضادة للواقع - تلك التي يمكن أن تـؤول إلى أن تكون الواقع، ولكنها لم تحدث في الواقع). وإذا أخذنا بنظريـة كريبـك في المعنـى فلن يعود متاحاً لنـا أن نقـول إن الذهـب قـد آل في الواقـع إلى أن يكـون مركبـاً لا عنصـراً. إن الذهـب هـذا الجوهـر الـذي يميزه مصطلـح "الذهـب" بصلابـة، يجـب بالضرورة أن يكون عنصراً. وكما يقول كريبك :

(ليست ثمّة حالة من غير الممكن فيها ألا يكون الذهـب عنصـراً. فـإذا أخذنـا بأن الذهـب عنصر، فإن أيـة مـادة أخـرى لـن تكـون ذهبـاً، ولـو بـدت كـالذهب. ستكون مادة أخرى هـي زائـف الذهـب. وفي أي وضـع مضـاد للواقـع مُلئـت فيـه المساحات الجغرافية نفسها بمثل هذه المادة، فإنها لن تكون قـد ملئـت بـالذهب. بـل ستكون قد ملئت بشيء آخر.) [43]

و النتيجة هي أن العبارات عن الخصائص البنيوية للأنواع الطبيعية تـؤول، في تحليل كريبك، إلى ألا تكون حقائق عارضة، بل ضرورية.

وتتوقف صحة الفلسفة الجوهرية الجديدة عند كريبك على مسألة هل نظرية في المعنى صحيحة، ولامجال هنا لدراسة المحاجّات المعقدة المرتبطة بها، الـتي مـا تـزال موضوعاً لنقاش ساخن بين الفلاسفة.[44] ولكن إذا كان من شأن أفكار كريبـك أن تحظى بقبول عام، فإنها ستمثل إحياء لافتاً للنظر لخيط واحـد مـن خيـوط العقلانيـة

وأعني به تصورها أن العلم محاولة لكشف الحقائق الضرورية عن العالم. وما يفعله الموقف الكريبكي، إذا كان سليماً، هو إزالة الاعتراض المعياري على العقلانية بتقويض الفرضية الهيومية القائلة بأنه لايمكن أن توجد حقائق ضرورية توفر المعلومات عن العالم الحقيقي. ولكن يجب التأكيد أن محاجّات كريبك يجب ألا تفسَّر أكثر من محاجّات كواين بأنها توفر الدفاع عن العقلانية. إن كريبك، على الرغم من أنه يمكن أن يُعدّ مُحْيِياً للفكرة الأرسطية أو "الجوهرية" عن المعرفة العلمية، فهو لايؤيد بأية حال تلك الفكرة الموجودة عند بعض العقلانيين بأن معرفة الواقع يمكن التوصّل اليها "قَبْلياً"، بمعزل عن التجربة. فلا وجود عند كريبك لاقتراح نمط القَبْلية الذي نجده، مثلاً، عند أفلاطون؛ ولايؤيد تحليل كريبك الفكرة الكانتية عن المعرفة "التركيبية القَبْلية". بل على الضد، يؤكد كريبك كثيراً أن الحقائق الضرورية عن ماهيات الأنواع الطبيعية يجب أن تُكتشف "بَعْدياً"، بالبحث العلمي. "يبدو أن تطابق الصفة المميزة المستخدم في العلوم مرتبط بـ "الضرورة"، لا بالقَبْلية أو التحليلية. وعلى سبيل المثال، فإن التساوي في الامتداد في المسندين "أشد حرارة" و "له أعلى من الطاقة العادية الحركية الجُزَيْئية جداً" ضروري وليس قَبْلياً."[45] وهكذا لايقدم كريبك الأمل في النمط المتطرف من العقلانية الذي يهدف إلى تجاوز التجربة الحسية بكل ما في الكلمة من معنى بحثاً عن "الواقع الجوهري".

(د) المعرفة واللغة: إحياء الفطرية

في مجموعة من الدراسات الفلسفية المنشورة سنة /1969/ تحت عنوان "اللغة والفلسفة" يتحدث المُعِدّ للنشر عن "ثورة مضادة في الفلسفة تزعم أن التراث التجريبي في المعرفة بدءاً من "لوك" إلى من بعده مخطئ وأن تراث لايبنتس العقلاني صحيح".[46] وقد نظرنا آنفاً إلى أصول المناقشة المتعلقة بهذه المسألة، وقابلنا رؤية لوك للذهن بوصفه صفحة بيضاء أو "لوحاً أملس" ينتظر أن تُكتب عليه التجربة على الموقف اللايبنتسي الذي يرى أن الذهن قد بُني (ككتلة من الرخام عُرِّقت في قالب ما) بطريقة تُعدّه مسبقاً لتفسير التجربة على نحو ما.[47] وكانت الشخصية المركزية في الإحياء الحديث لهذا الجدال هي الفيلسوف وعالم اللسانيات الأمريكي نعوم تشومسكي (المولود سنة 1928).

نظرية تشومسكي في اكتساب اللغة

إن المشكلة الأساسية التي يثيرها تشومسكي هي مشكلة اكتساب اللغة. كيف ينجح الأطفال الصغار، الذين يجيئون إلى العالم وهم بكل وضوح غير بارعين في الإنجليزية، أو الفرنسية، أو اليابانية أو أية لغة أخرى، في اكتساب هذه البراعة اللغوية الملحوظة في هذا الوقت القصير نسبياً؟ كيف ينجحون، في الوقت الذي يكونون فيه في زهاء السنة الثالثة من العمر، في فهم التنوع الكبير من الجمل القاعدية في الإنجليزية، أو الفرنسية، أو اليابانية، أو أية لغة ؟

ونقطة الانطلاق عند تشومسكي هي الهجوم على الأنموذج التجريبي لاكتساب اللغة، الذي أيده ضمن من أيدوه العالم السلوكي ب . ف . سكنر (المولود سنة 1904).[48] وقد أقترح التجريبيون نوعاً من نظرية المثير - الاستجابة في اكتساب اللغة : فبوساطة التكرار المتواصل لكلمة من الكلمات كلما ظهر المثير الحسي الملائم، المقترن بتقنيات "إعادة التقوية" الملائمة، كان الآباء والمعلمون قادرين

على إشادة "بنية اعتياد" في الطفل، كان يربط بها الكلمة بالمثير الحسي المناسب، وهكذا أصبح بمرور الزمن مهيّأً للاستجابة بطريقة ملائمة كلما أعطي لها المثير المتكلّم عنه. والملمح الرئيس لهذا الأنموذج التجريبي هو تأكيده للمعطيات الحسية؛ إذ يبدو فيها أن اكتساب اللغة هو جوهرياً وظيفة ظهور المثيرات الحسية المناسبة في الأوقات المناسبة، بوساطة الحواس الخمس.

وتشومسكي في نقده لهذه المقاربة يؤكد "الضآلة" الملحوظة للمعطيات المقدَّمة إلى متعلم اللغة الصغير، بالمقارنة مع مدى الكفاءة اللغوية التي يكتسبها في مدة قصيرة جداً :

(إن كفاءة الراشد، أو حتى الطفل الصغير، هي كبيرة إلى حد أن علينا أن ننسب إليه معرفة باللغة تتجاوز أي شيء تعلّمه. وبالمقارنة مع عدد الجمل التي يستطيع الطفل أن ينتجها أو يفسرها بسهولة، فإن عدد الثواني في العمر هي ضئيلة بشكل مضحك. ومن ثم فإن المعلومات المتيسّرة له بوصفها زاداً هي مجرد عيّنة بالغة الصغر من المادة اللغوية التي سيطر عليها بتمكّن، كما يدل على ذلك الأداء الفعلي.)(49)

وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنقطة المتعلقة بالفجوة بين المعطيات والمعرفة تلك الظاهرة التي دعاها تشومسكي"الإبداع" في استخدام اللغة. وإنها لحقيقة لافتة للنظر أننا ما نكاد نصل إلى مقدرة لغوية متوسطة، ولنقل في اللغة الإنجليزية، حتى نفسر ونتتج بأنفسنا الجمل الجديدة – الجمل التي لم نسمعها من قبل. وهذا عند تشومسكي يحدد الفارق الجوهري بين اللغة الحقيقية والأصوات التي تصدرها الحيوانات (كنباح الكلاب وتغريد الطيور) : فهذه الأصوات مرتبطة حتمياً بحدوث نمط معين من المثيرات، في حين أن اللغة البشرية "متحررة من المثير"، فمستخدم اللغة المبدع والمبتكر لايستجيب ببساطة لمثير بيئي معين، ولا لحالة داخلية (كانقباض معدته). يقول تشومسكي:

"وأنا أعني بالسمة الإبداعية في استخدام اللغة القدرةَ على إنتاج الجمل الجديدة وتفسيرَها بمعزل عن "تحكم المثير"، أي المثيرات الخارجية أو الأحوال الداخلية القابلة للتماثل على نحو مستقل. والاستخدام الطبيعي للغة هو "إبداعي" بهذا المعنى، كما لوحظ على نطاق واسع في النظرية اللغوية العقلية التقليدية. والجمل المستخدمة في الخطاب اليومي ليست "جملاً مألوفة" ولا "تعميمات لجمل مألوفة" بلغة أية عملية معروفة من عمليات التعميم."[50]

ويقترح تشومسكي لتفسير هذه الحقائق عن اللغة البشرية واكتسابها الفرضية القائلة بأن كل البشر يولدون ولديهم معرفة فطرية بالمبادئ التي يسميها "القواعد الشاملة". وهذه القواعد الفطرية الشاملة لا ترتبط بملامح اللغة النحوية السطحية، التي لاشك أنها تختلف اختلافاً كبيراً من لغة إلى لغة (فالنحو السطحي للغة الإنجليزية، مثلاً، مختلف كل الاختلاف عن النحو في اللغة اليابانية). ويحاجّ تشومسكي أنه برغم الفوارق السطحية توجد "بنية عميقة" متميزة تماماً ومشتركة في كل اللغات البشرية (وهذه البنية العميقة هي "نظام الأصناف والجمل المجردة" مثل "الفاعل المنطقي" و "الجملة الاسمية" و "الجملة الفعلية" وما إلى ذلك).[51] ولأن الطفل يمتلك معرفة فطرية بمبادئ القواعد العامة فهو قادر على أن يتعلم أية لغة بشرية؛ وبالفعل فإن الطفل الأنغلو-سكسوني الذي يولد في إنجلترا مثلاً ثم ينتقل بعدئذ إلى اليابان سيكون قادراً على أن يبرع في اللغة اليابانية بالسهولة التي كان من شأنه أن يبرع بها في اللغة الإنجليزية. وعند تشومسكي أن ما يحدث هو أن الطفل عندمايُجابَه بمعطيات لغة معينة "يرسم خريطة" الملامح السطحية على القواعد العميقة التي نال منها معرفة فطرية، وبذلك يفلح في تركيب أنموذج نحوي متماسك يتيح له أن يفسّر وينتج الجمل الجديدة في اللغة التي هو بصددها.

عقلانية تشومسكي

يستخدم تشومسكي كلمة "العقلانية" على وجه التخصيص ليصف نظريته:

(سيكون صحيحاً من الوجهة التاريخية وصف آرائي المتعلقة ببنية اللغة... بأنها مفهوم عقلاني لطبيعة اللغة. يضاف إلى ذلك [أنها تؤيّد] ما يمكن أن يُدعى تماماً التصور العقلاني لاكتساب المعرفة، إذا عددنا أن جوهر هذا الرأي هو أن الصفة العامة للمعرفة، والمقولات التي يعبَّر عنها بها أو التي تتمثل بها داخلياً، والمبادئ الأساسية التي تكمن خلفها، محدَّدة بطبيعة الذهن. وفي حالتنا، فإن التخطيطية المحدَّدة بأنها خاصية فطرية لوسيلة اكتساب اللغة تحدد شكل المعرفة... وليس دور التجربة إلا أن تكون سبباً في تنشيط التخطيطية الفطرية.)[52]

وكما أن المثيرات التجريبية عند لايبنتس هي كضربات المطرقة التي لا تكشف إلا شكلاً مسبق الوجود في بنية الرخام، فإن تشومسكي كذلك يحاجّ أن المعطيات التي يخضع لها متعلم اللغة لا "تنشّط" إلا البنى اللغوية المجردة المبرمجة وراثياً في أدمغة أعضاء نوعنا البشري.

والفكرة القائلة بأن المعطيات الحسية لا تقرر معرفتنا، والتي هي الخيط الرئيس في مُحاجّة تشومسكي، هي موجودة حقاً عند المفكرين العقلانيين الأوائل. وبقطع النظر عن قضية لايبنتس، فقد رأينا أفلاطون يحاجّ في "مينون" أن الصبي – العبد بوسعه أن يصل إلى رؤية حقيقة المسألة الهندسية من دون أية ملاحظة أو تجربة، بل بمجرد استشارة حدوسه الفطرية (الواضحة) حول الخصائص الهندسية.[53] كذلك ينكر ديكارت أن الأفكار الهندسية قد دخلت ذهننا بوساطة الحواس. لأنه "لا وجود لمثل هذه الأشكال في بيئتنا باستثناء أعداد بالغة الصغر لا يمكن لها بأية حال أن تمسّ حواسّنا مسّاً وثيقاً ... ومن ثم فعندما يصادف في طفولتنا أن نرى أول مرة شكلاً مثلثاً مرسوماً على الورق، فلا يمكن أن يكون هذا الشكل هو الذي

أظهر لنا كيف يجب أن نتصور المثلث الحقيقي ... إن فكرة المثلث كانت فينا من قبل". [54] .

وبرغم ذلك، فإن استخدام تشومسكي لفكرة المعرفة الفطرية يختلف اختلافاً مهماً عن استخدام أفلاطون وديكارت ولايبنتس لها. وآية ذلك أن هؤلاء الفلاسفة كانوا يقصدون بـ "المعرفة الفطرية" إما الإدراك الواضح لبعض المفهومات والحقائق (ومنها، مثلاً، المفهومات والحقائق الهندسية)، وإما على الأقل القدرة على الوصول إلى هذا الإدراك، الذي أُعطيتْ له المثيرات الحسية المناسبة. ولكن من الواضح أن الطفل ليس لديه بهذا المعنى إدراك لمبادئ القواعد العامة. لأن المبادئ المذكورة تتضمن مقولات مجردة بالغة التعقيد وقواعد للتحويلات لا يمكن أن يصوغها، إذا كان بالإمكان ذلك، إلا المختصون المتقدمون في النظرية اللغوية. وقد أشار تشومسكي في رده على هذه الاعتراضات إلى أولئك العقلانيين، ولاسيما لايبنتس، الذين افترضوا أن "معرفتنا الفطرية" لا تحتاج إلى أن يشملها إدراك واضح بل قد تتألف من "الميول أو النزعات أو العادات أو القدرات". [55] ولكن هذا لن يحل المشكلة. لأنه برغم أن المفهوم اللايبنتسي لا يتطلب الإدراك الواضح للمبادئ الفطرية، فإنه يتطلب أن يكون الطفل قادراً على أن يتبين أن المبادئ واضحة حالما تحدثها المثيرات المناسبة. (كذلك بوسعنا أن نتبين في مثال أفلاطون أن هذه المبادئ الفطرية بديهية وواضحة ما إن تطاولت علينا "قابلةٌ" سقراطية ماهرة بطرح الأسئلة الصحيحة). أما مبادئ تشومسكي فهي فطرية لا بمعنى أننا ندركها بوضوح، ولا بمعنى أن لدينا ميلاً إلى أن ندرك أن حقيقتها تكون جلية في الظروف الملائمة. ومن ثم فليس واضحاً على الإطلاق أن تشومسكي محق في أن يرى نظريته متابعة للوصف العقلاني التقليدي لاكتساب المعرفة.

وما يبدو أنه أحدث هذا الخلط هنا ليس مفهوم الفطرية، بل مفهوم "**المعرفة**". وواضح – ولا ينكر هذا تجريبي سليم العقل – أن لدى البشر قدرة على القيام بأشياء كثيرة لا تستطيع الكائنات الأخرى – كفراخ الضفادع مثلاً – أن

تقوم بها. ومن ثم فالقول إن قدراتنا وإنجازاتنا "لا تحددها" المعطيات الحسية هو، من إحدى النواحي، الفهم المشترك الواضح. وليس هناك مقدار من الإثارة الحسية يتيح لفرخ الضفدع أن يتحدث أو يتعلم أو يلعب الشطرنج؛ ومن ثم فإن على أي فيلسوف واع، سواء أكان عقلانياً أم تجريبياً، أن يقر أن هناك بعض الفوارق البنيوية بين البشر وفراخ الضفادع وهي فوارق فطرية، أو محدَّدة وراثياً. ولكن يظل دليل "**القدرات والميول**" بعيد جدّ البعد عن تسويغ الحديث حول "المعرفة". إن لدينا جميعاً القدرة الفطرية على هضم الطعام، ولكنه سيكون من الخطأ والضلال أن نصف ذلك بلغة المعرفة الفطرية لمبادئ الهضم. ومعظمنا لا يعلم مطلقاً أي شيء عن مبادئ الهضم فنحن لا نقوم بغير هضم الطعام، الذي أُعطيت له المثيرات المناسبة. وقيامنا بذلك هو ولا ريب ليس وظيفة البيئة بل وظيفة الخصائص الفطرية المحدَّدة وراثياً في المعدة والأعضاء الأخرى. ولكن القليلين، بقطع النظر عن المختصين في الفيزيولوجيا، لديهم المعرفة بتلك المبادئ. وتبدو المماثلة مع اكتساب اللغة واضحة. فما من ريب أن هناك مبادئ معقدة يتضمنها اكتساب اللغة، ولكن ليس لأحد سوى القليل من المختصين اللغويين إدراك لهذه المبادئ أو حتى الميل إلى إدراك حقيقتها. واكتساب اللغة هو مجرد شيء نفعله من غير أي تفكُّر شعوري في المبادئ التي يشتمل عليها.

ويبدو إذن أن التماثل الذي يرسمه تشومسكي بين نظرياته والمذهب العقلاني التقليدي في الأفكار الفطرية يضلل أكثر مما يساعد. وهناك نقطة أخرى يمكن بها التضليل بوصف آراء تشومسكي بأنها "عقلانية". فقد كان جل أنصار الفطرية ملتزمين بقوة بفكرة "المعرفة القَبْلية"- وبالفعل كان الالتزام بهذه المعرفة حافزاً قوياً على تأكيد أن بعض أفكارنا فطرية. ويتابع تشومسكي هذا الموروث في نقطة واحدة: هي أن معرفة الطفل بمبادئ القواعد الشاملة، كما يزعم، قَبْلية أكثر مما هي مكتسبة بوساطة التجربة. ولكن تشومسكي بمقدار ما يتعلق الأمر بالمنزلة الفلسفية لنظرياته اللغوية ليس قَبْلياً بالتأكيد. بل هو على العكس يجعل من الواضح أن نظريته في القواعد الفطرية العامة فَرْضية تجريبية تُختْبر على حقائق علم النفس (أي البيّنة عن

الطرق التي يتعلم الأطفال بها اللغة)، والفيزيولوجيا (أي البيّنة عن بنية أدمغتنا وشبكتها).

وبرغم ذلك، فصحيح أن نرى تشومسكي ينتمي إلى الفئة الأساسية من المفكرين الحديثين الذين قاوموا التجريبية المتطرفة والدوغمائية التي سادت الفلسفة، والعلم في الجزء الكبير من هذا القرن. ولذلك فهو يرفض نموذج "الصندوق الأسود" في علم النفس، الذي يحاول أن يفسّر السلوك البشري وبكل معنى الكلمة بلغة الارتباطات الملحوظة بين "الزاد" و "المردود" من أجل البحث في البنى والآليات التي يمكن أن تفسّر كيف نجم ذلك السلوك. وبهذا المعنى العام، يمكن أن يعدّ تشومسكي متعاطفاً مع التراث الأرسطي واللايبنتسي، الذي يرى العلم معنيّاً بالبنية الداخلية الجوهرية للمواد، على نحو يعارض الرؤية الهيومية التي تعد المعرفة العلمية اختصاراً لسلسلة من الترابطات الملحوظة.

تشومسكي واللسانيات الديكارتية

هناك سبب مهم آخر يفسّر لنا لماذا يُظّن تشومسكي في الكثير من الأحيان إحيائياً للتراث العقلاني، وهو إخلاصه للرؤية الديكارتية بأن اللغة هي قدرة بشرية فريدة. وكانت اللسانيات التجريبية التي ثار تشومسكي عليها تميل إلى تأكيد وجوه الشبه بين "الاستجابات اللغوية" البشرية والأنواع الأخرى من الاستجابات الشبيهة بها ظاهرياً الموجودة في الحيوانات الأخرى. أما تشومسكي فيصر أن الاستخدام الحقيقي للغة، كما ينص، هو "خصوصية نوع" - فريدة في الإنسان العاقل. وموقفه هنا شبيه بشكل ملحوظ بموقف ديكارت، الذي أصر قبل ثلاثة قرون على الحد الفاصل بين السلوك الحيواني واللغة البشرية.

(إذا علّمت عقعقاً* أن يقول لسيدته "طاب يومك" good - day، عندما يراها تدنو، فلا يمكن أن يكون ذلك إلا بجعل الكلمة تعبيراً عن إحدى عواطفه، ومن ذلك مثلاً أن تكون تعبيراً عن الأمل في الأكل، إذا كان يعطى على الدوام الطعام عندما يقول الكلمة. كذلك فكل الأشياء التي تُعَلَّم للكلاب والخيل والقردة أن تؤديها إنما هي مجرد تعبيرات عن خوفها أو أملها أوفرحها ... إلا أن استخدام الكلمات، المحددة تحديداً شديداً، إنما هو مميّز للبشر)[56].

إن تشومسكي يؤيد بصراحة الديكارتيين في اعتقادهم أن "الحيوان يمكن أن يعمل على مبدأ عداد السرعة – منتجاً ... مجموعة متواصلة من العلامات بوصفها مردوداً في استجابته لسلسلة متواصلة من المثيرات". إلا أن اللغة البشرية، كما يؤكد، مختلفة كل الاختلاف.

(إن من يعرف لغة يكون قد سيطر على مجموعة من القواعد والمبادئ التي تحدد مجموعة متميزة وغير محدودة من الجمل التي لكل منها شكل ثابت ومعنى ثابت أو معنى محتمل. والاستخدام المميز لهذه المعرفة ولو على أدنى مستويات الذكاء هو حر وإبداعي بالمعنى الذي وصفناه تواً وبذلك يمكن للمرء أن يفسر فوراً حقلاً واسعاً وغير محدود من الأقوال من دون أن يشعر بعدم الألفة أو الغرابة ... وإذا صح ذلك فمن الحماقة الكاملة أن نفكر في "تطور" اللغة البشرية من أنظمة الاتصال الحيوانية)[57].

إن الفكرة التي يشترك فيها ديكارت وتشومسكي، وهي أن قدراتنا اللغوية تدل على نمط خاص من التحرر من المحدِّدات البيئية للسلوك إنما هي فكرة مهمة ومثيرة. إلا أن المماثلة بين اللسانيات الديكارتية واللسانيات التشومسكية يجب ألا تمتد كثيراً. فالقدرات اللغوية عند ديكارت هي وظيفة الروح غير المادية التي لا تمتد ولا تنقسم والتي ضمّها الله إلى أجسادنا؛ أما تشومسكي فيرى أن تفسير هذه

* العَقْعَقُ (بفتح فسكون ففتح فسكون): غراب أبقع طويل الذيل. (المترجم)

القدرات يجب أن يُبحَث عنه أساساً في البنية المادية لأدمغتنا (والفجوة الجوهرية بين البشر والحيوانات هنا تفترض أن ظهور اللغة لا بد أنه ناشئ عن قفزة تطورية متميزة مرتبطة بتحول ما في البنية الدماغية لأسلافنا).

لعلّ أهم إسهام لتشومسكي في الحقل الفلسفي هو جذب انتباهنا إلى مسألة كم هي القدرة التي يملكها كل طفل سوي على تعلم اللغة خاصة ولا فتة للنظر. وتشومسكي في إصراره أن هذه الظاهرة الواضحة والصريحة بجلاء تحتاج إلى التحليل والتفسير، يقوم بإسهام أصيل لا ينطبق بدقة سواء على التراث العقلاني أم التراث التجريبي. ففي فلسفة الذهن الكلاسيكية قدّم كل من العقلاني والتجريبي "الافتراض الذي لا يُجادَل بأن خصائص الذهن ومحتوياته منفتحة لتأثير الحدس"[58]. وقد اشترك مفكرون متباعدون من أمثال ديكارت وهيوم في نظرية "شفافية الذهن الكاملة"- الفرضية القائلة بأن الذهن أشبه بكرة شفافة يمكن أن يتعيّن في داخلها موضع المحتويات الذهنية أو "الأفكار" بكل يسر، ولذلك فما علينا إلا أن نركّز على فكرة معينة من أجل أن ندركها. ونحن عند تشومسكي لا نملك وسيلة ذات امتياز للوصول إلى محتويات الذهن وأعماله أكثر مما لدينا في حال أية ظاهرة أخرى سيدرسها العلم. و"المعطيات"- إنجازاتنا اللغوية والحدوس اللغوية التي لدينا حول تلك الإنجازات - ممنوحة؛ ولكن تظل المبادئ التنظيمية والآليات التحتية بحاجة إلى الاكتشاف. وإن إنجاز تشومسكي هو الذي أثار البحث التجريبي شديد التفصيل والتأمل الفلسفي حول الطبيعة الدقيقة لهذه المبادئ والآليات.[59]

خلفية القرن الثامن عشر

يرتبط مصطلح "العقلانية" في الزمن الحاضر على الأغلب بالأمور النظرية في الفلسفة (كطبيعة المعرفة البشرية) أكثر مما يرتبط بشؤون المبادئ الأخلاقية. ولكن كان من الشائع تماماً عند الفلاسفة في القرن الثامن عشر أن يجمعوا بين المبادئ النظرية والعملية، وأن يقدموا نمط الوصف نفسه – النمط الذي يمكن بوضوح وصفه بأنه عقلاني– لكل من المعرفة "الطبيعية والأخلاقية" على السواء. وهكذا يكتب صمويل كلارك (1675 – 1729): (لقد كانت ملاحظة شديدة الحكمة من أفلاطون ... أنك إذا أخذت شاباً... لم ينل أي تعليم أو أية خبرة في العالم؛ وامتحنته في "العلاقات الطبيعية وقضايا الأشياء "أو" الفوارق الأخلاقية بين الخير والشر؛ فقد تسبب له، بمجرد توجيه الأسئلة إليه، ومن دون تعليمه أي شيء على الاطلاق، أن يعبّر في أجوبته عن الأفكار الصائبة والوافية في الحقائق الهندسية، والتحديدات الصحيحة والدقيقة المتعلقة بـ "أمور الصواب والخطأ" ... وهذا يثبت حتماً ... أن الفوارق والعلاقات وقضايا الأشياء الطبيعية والأخلاقية على السواء ... يقينية وغير قابلة للتغيير وحقيقية في الأشياء نفسها، ولا تعتمد البتة على الآراء المتقلبة، أو أهواء الناس أو تخيلاتهم ... ، وأن عقل الإنسان يعطي موافقته بصورة طبيعية ومحتومة على الحقيقة الطبيعية والهندسية، وكذلك على فوارق الأمور الأخلاقية وعلى ملاءمة الالتزام بقانون الصلاح الأبدي ومعقوليته ...)[60]

توجد ثلاثة خيوط مهمة في هذا المقطع. أحدها هو ما يمكن أن يسمى "**الموضوعانية الأخلاقية**" – وهي الفرضية القائلة بأن الخصائص الأخلاقية (كصوابية الأعمال وعدم صوابيتها مثلاً) هي موضوعياً "فيها"، أو كما يعبّر كلارك "حقيقية في الأشياء ذاتها". والثاني هو الرؤية "الجبرية" للحقيقة الأخلاقية: الرؤية القائلة بأن المبادئ الأخلاقية "غير قابلة للتبدل" و"أبدية"، بامتلاكها نوع الضرورة المحتومة

لمبادئ علم الهندسة تماماً. والخيط الثالث هو ما يمكن أن يُسمى "القَبْلية" الأخلاقية – الرؤية القائلة بأن المبادئ الأخلاقية يمكن التوصّل إليها بمعزل عن "أي تعلّم أو خبرة بالعالم" كما يعبّر عنها كلارك. وبكلمات أخرى، إنها تُكتسب لا بالبحث التجريبي بل بالعقل وحده؛ وهي يجب أن توافق عليها "كل المخلوقات العاقلة"[61] كما يخبرنا كلارك في موضع آخر.

نقد هيوم للعقلانية الأخلاقية

إذا جمعنا هذه الخيوط الثلاثة للموضوعانية والجَبْرية والقَبْلية، حصلنا على نموذج واضح للعقلانية الأخلاقية كما كانت قائمة في القرن الثامن عشر. وإن ديفد هيوم، شأنه في كثير من الأحيان، هو الذي يقدّم للموقف العقلاني التحدي الأشد هولاً. أولاً، إنه يصب احتقاره على الموضوعانية: يحاجّ أن ظلم جريمة القتل، مثلاً، لا يمكن أن يكون ملمحاً موضوعياً في العمل نفسه ("امتحنْه على كل الأضواء تَرَ إن كنت تعثر على أمر واقعي أو وجود حقيقي تسميه رذيلة ... فالرذيلة تهرب كلها منك ما دمت تعدّها شيئاً"). ويواصل هيوم الحِجاج لصالح شكل من الذاتانية الأخلاقية، مفترضاً أن ظلم جريمة القتل (أو مرذوليتها) هو ببساطة مسألة شعور أو "عاطفة استهجان في صدرك أنت."[62] وثانياً، يهاجم هيوم الجَبْرية: لا يمكن للقضايا الأخلاقية أن تقوم على العلاقات الضرورية منطقياً بين المفهومات بالطريقة التي تتم في الرياضيات. "عندما يؤكّد أن اثنين وثلاثة تساوي نصف العشرة، فأنا أفهم علاقة التساوي هذه تماماً ... ولكنك حين تعقد من ثم مقارنة مع العلاقات الأخلاقية، أعترف أنني مرتبك في فهمك بكل معنى الكلمة. إن العمل الأخلاقي، كجريمة العقوق مثلاً، هو أمر معقّد. وهل تكمن المبادئ الأخلاقية في علاقة الأجزاء بعضها ببعض؟ كيف؟ بعد أية طريقة؟؟"[63]

وأخيراً، يهاجم هيوم الفرضية القَبْلية القائلة بأن المبادئ الأخلاقية يمكن أن تُكتشف بالعقل وحده. إن المبادئ الأخلاقية، حسب هيوم، هي مسألة شعور أو

عاطفة أو انفعال. ونحن نعدّ العمل "صائباً" إذا كان لدينا نحوه شعور بالاستحسان. ومع ذلك فالعقل وحده لا يمكن أن ينبئنا هل نستحسن شيئاً أم نستهجنه. "إن العقل هو ولا ينبغي إلا أن يكون عبدَ العواطف، ولا يمكن أن يُطالَب بمهمة غير خدمتها وطاعتها." وقد نشارك أحداً من الناس تفضيلاته الأخلاقية أو نشمئز منها، ولكن لا سبيل يجعل من الممكن إثبات أنها "عقلية" أو "غير عقلية": "ليس نقيضاً للعقل أن أفضّل دمار العالم كله على خَدش أصبعي."(64)

بينما لم تحظَ كل مُحاجّات هيوم بالقبول الشامل، يبدو من المناسب القول إن نقده للعقلانية الأخلاقية قد ظل القوة المسيطرة في الفلسفة الأخلاقية في قرننا. وبالفعل فإن بعض النظريات - كالنظرية الانفعالية في الأخلاقيات التي قدمها "أ. ج. آير" و "تشارلز ستيفنسن" في ثلاثينيات وأربعينيات هذا القرن(65) تتّبع الموروث الهيومي مباشرة بتأكيدها أن التفوهات الأخلاقية تعبيرات عن الشعور أو العاطفة وليست قضايا تعبّر عن مزاعم قابلة للقرار العقلي. ولكن من المؤكد أن الهيوميين لم ينجحوا في القيام بكل ما يريدون برغم المعارضة، وهذا إلى حد كبير بسبب الحيوية الباقية في موروث آخر في الأخلاقيات ناشئ عن أعمال عمانوئيل كانْت.

الأمر المطلق عند "كانْت"

على النقيض التام من الموقف الهيومي الموصوف أعلاه، يحاول "كانْت" الدفاع عن الوصف العقلاني والموضوعاني للأخلاق. ففي كتابه "الأساس في ميتافيزيقا الأخلاق" Grundlegung zur Metaphysik der Sitten يؤكد كانْت أنه "يجب على كل امرئ أن يعترف أن على القانون أن يحمل معه ضرورته المطلقة إذا كان سيُعدّ مقبولاً من الوجهة الأخلاقية". والقانون الأخلاقي يجب أن يستمر "من أجل كل الكائنات العاقلة"؛ وأساس الواجب يجب البحث عنه "لا في طبيعة الإنسان ولا في ظروف العالم الموضوع فيه، بل "قَبْلياً" فقط، في مفهومات العقل الخالص".(66)

والأوامر الأخلاقية معنيّة بالأوامر أو الوصايا؛ و"كانت" يقدم المبدأ الأعلى في الأخلاق ويدعوه "الأمر المطلق". ومعظم الأوامر ("انقل ذلك البيدق إلى الأمام". أو "قم بصيانة سيارتك كل ثلاثة أشهر") إنما هي "افتراضية"، أي أنها تقول لك ما يجب أن تفعله "إذا" أردت أن تحقق هدفاً ما (اربح في الشطرنج؛ امنع توقف المحرك أو ارتجاجه). وهذه الأوامر الافتراضية ليس من شأنها إلا أن تقول لنا ما هي الأعمال الضرورية لتحقيق غاية معينة، و"بوسعنا دائماً أن نتهرب من الوصية إذا تخلينا عن الهدف".[67] ولكن الأمر المطلق "طلب غير مشروط لا يتيح للإرادة أن تفعل النقيض على هواها"؛ ولزام علينا أن نطيعه مهما كان. والأمر المطلق المفرد الذي هو عند "كانت" مصدر كل المبادئ الأخلاقية هو "لا تعمل إلا على قاعدة السلوك التي تستطيع من خلالها أن تريد في الوقت نفسه أن تصبح قانوناً شاملاً" أو "تصرفْ كأن قاعدة عملك ستصبح قانوناً طبيعياً شاملاً".[68]

ويضرب "كانْت" بضعة أمثلة توضح كيف يعمل الأمر المطلق. إن الإنسان المريض قد يُغريه في حالة اليأس أن ينتحر، وأن يعمل على قاعدة السلوك القائلة "من حب الذات أن أجعل مبدئي هو تقصير حياتي إذا كان استمرارها يُنذر بالعاقبة الوخيمة أكثر مما يبشّر بالسرور". ولكن المرء، وفقاً لكانت، لا يمكن عقلاً أن يريد أن يصبح مبدأ حب الذات قانوناً شاملاً في الطبيعة، لأن "نظام الطبيعة الذي بقانونه أن الشعور الحقيقي الذي وظيفته تعزيز الحياة هو ذاته يجب أن يدمر الحياة فعلاً، سيناقض نفسه." ومرة أخرى، خرق الوعود المقصود (مثلاً، تأمين المرء قرضاً حين يُعوزه النقد بأن يَعِدَ بإعادة المبلغ، ولو أنه يعلم أن ذلك مستحيل) لا يمكن أن يصبح قانوناً شاملاً. لأنه إذا افترض كل محتاج أنه يمكن أن يَعِدَ أيّ وعد يريده من دون أن تكون لديه نية الوفاء بالوعد "فإن ذلك يجعل الوعد وغاية الوعد نفسها مستحيلان".[69] على أية حال، ليست هذه الأمثلة مقنعة على حد سواء. إنه لصحيح أن المرء لا يستطيع أن يعمم قاعدة السلوك "دعوني أخرق الوعود كلما ناسبني ذلك"، لأنه إذا عمل كل إنسان على قاعدة السلوك هذه انهارت عادة الوعد. ومن ثم فإن "الراكب مجاناً" الذي ينوي أن يستفيد من عادة الوعد كلما ناسبه ذلك، لا يمكن عقلاً أن

يريد أن تصبح قاعدة سلوكه قانوناً شاملاً. ولكن من العسير أن نرى كيف يتضمن قرار الانتحار، في الحالة التي يصفها كانْت، أي تناقض جوهري. وحتى لو تم اتخاذ القرار من أجل البواعث الأنانية الخالصة، فليس من الواضح بصورة مباشرة أن ثمة شيئاً منافياً للعقل حقاً بخصوص مبدأ أخلاقي قائم على الأنانية، أو شيئاً مفككاً بشأن تعميم القاعدة الأخلاقية ((كل إنسان من أجل ذاته))(70).

ولقد حاجّ أحد أشد الفلاسفة تأثيراً في العصور الحديثة، وهو "ر. م. هير" أن الأحكام الأخلاقية قابلة للشمولية بالمعنى الشبيه بما جاء به كانْت. ويقترح "هير" أن القوة في مطلب قابلية الشمولية يمكن أن نراها إذا سألنا أنفسنا ونحن نتأمل معاملة أحدهم بطريقة أنانية أو متمركزة حول الذات: "هل سأكون مستعداً لأنْ أعامَل بهذه الطريقة في ظروف مشابهة؟" والآن من الواضح أن النصيحة بـ "وضع المرء نفسه محل الآخرين" (أو إذا اخترنا "القاعدة الذهبية": "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به") تنتزع مقداراً كبيراً مما يفهمه الناس من وجهة النظر الأخلاقية. ولكن تظل المشكلة أن الأناني المصمّم تصميماً كافياً يمكن أن يكون مستعداً تمام الاستعداد لتعميم مبادئه من دون أن يكون مداناً بعدم المعقولية أو عدم الاتساق. وحقاً لا يصح هذا الأمر على الأنانية وحسب بل على الكثير من أنظمة السلوك التي من شأن معظمنا أن يعدّها بغيضة. والعنصري المتعصّب الذي يقترح أن يُستعبد أحدهم لأنه أسود يمكن أن يكون مستعداً كل الاستعداد لتعميم قاعدة سلوكه واقتراح أن تكون "قانوناً شاملاً في الطبيعة" أن أي إنسان أسود يجب أن يُستعبد؛ وإذا تحداه امرؤ بالسؤال "وماذا لو كنت أسوداً؟" فقد يجيب " في تلك الحالة يجب أن أُستعبد أيضاً.(71) وقد تكون قابلية الشمولية سلاحاً قيّماً حقاً في الأحكام الأخلاقية بمقدار ما تُرغم الناس على مجرد أن يدركوا ماذا سيقتضي حقاً لو أن مبادئهم طُبقت باتساق، ولكنها غير كافية بحد ذاتها لإثبات أن قواعد السلوك "غير الأخلاقية" (كقواعد السلوك عند الأناني أو العنصري) هي قواعد لا يمكن لمخلوق عاقل أن يقبلها.

إن الصعوبة الجوهرية فيما يتعلق بقابلية الشمولية بوصفها مصدراً للمبادئ الأخلاقية هي أنها تبدو مطلباً "شكلياً" خالصاً. فمن الممكن توضيح تضمينات قاعدة سلوكية، أو عواقب تطبيقها باتساق، ولكن لا يمكن إثبات أن أية قاعدة سلوك مشروعة حقاً "في ذاتها". والتفكير يجب أن يبدأ من موضع ما؛ يجب إعماله من افتراضات أو مقدمات معينة؛ وعلى الرغم من كل جهود "كانت" لا يبدو ثمة أي سبيل لإظهار أننا نستطيع أن نستمد القوانين الأخلاقية الجوهرية من المبادئ الصحيحة موضوعياً التي تُرغم أي كائن عاقل على الموافقة. وكما يقول "ج. ل. ماكي"، وهو مدافع جديد عن الموقف الذاتاني في الأخلاقيات ضد الرؤية الكانتية:

(في مكان ما في زاد المعلومات للمحاجَة [الأخلاقية] - ربما في إحدى مقدماتنا أو أكثر، وربما في جزء ما من شكل المحاجة - سيوجد شيء لا تمكن المصادقة الموضوعية على كونه صحيحاً - مقدمة لا يمكن أن تكون حقيقية ببساطة - شكل للمحاجة ليس صحيحاً بوصفه أمراً منطقياً عاماً، فليست قوة إقناعه أو قوة حجته موضوعية بل يشكلها اختيارنا أو قرارنا أن نُفكّر بطريقة مُعينة.)[72]

الطبيعانية الأخلاقية

حتى لو لم يكن بالإمكان اكتشاف المبادئ الأخلاقية "قَبْلياً"، بـ "العقل الصرف"، يظل من الممكن أن تكون قابلة للاستخلاص من البحث في بعض الحقائق عن الطبيعة البشرية أو الوضع البشري. وهذه المقاربة التي يمكن أن يطلق عليها المصطلح الفضفاض "الطبيعانية الأخلاقية" يتّبعها أرسطو في "الأخلاقيات النيقوماخية" التي يقدم فيها وصفاً للخير بالنسبة إلى الإنسان قائماً على تحليل الطبيعة الجوهرية للإنسان ووظيفته المميزة.[73] ولكن إمكانيات الطبيعانية الأخلاقية كانت تبدو في معظم قرننا مظلمة من دون ريب. فثمة تحديان رئيسان كان على الطبيعاني أن يواجههما:

أولاً، المغالطة الطبيعانية والانقسام إلى واقع وقيمة:

إن التحدي الأول يطرحه ما صار يُعرف بمبدأ "المغالطة الطبيعانية".[74] وينص هذا المبدأ على أن أية محاولة لاستخلاص النتائج الأخلاقية أو التقويمية من المقدمات "الطبيعية" (الواقعية أو غير الواقعية) هي غير منطقية. وكان هذا مجالاً آخر كانت فيه أعمال هيوم شديدة التأثير كذلك. لأن هيوم كان أول من سلطوا الأضواء على الصعوبة المنطقية في استخلاص قضية تحتوي على "ينبغي" من قضية، أو مجموعة من القضايا، لا تحتوي إلا على العبارات عمّا "يكون". "يبدو متعذر التصور تماماً كيف يمكن لهذه العلاقة الجديدة [التي يعبّر عنها الفعل **"ينبغي"**] أن تكون استنباطاً من علاقات أخرى مختلفة عنها كل الاختلاف."[75]

وعلى الرغم من بعض المحاولات المخلصة لردم الهوة بين "يكون" و"ينبغي"، ولا سيما في ستينيات هذا القرن،[76] فإن مبدأ المغالطة الطبيعانية قد ظل عقبة كأداء أمام مزاعم الطبيعانية الأخلاقية. ولكن في السنوات الأخيرة أخذ عدد متزايد من الفلاسفة يهاجمون المبدأ لا بمحاولة ردم الهوة بين "يكون" و"ينبغي" بمقدار افتراضهم أن الانقسام بين العبارات الواقعية والتقويمية هو أولاً لا يمكن الدفاع عنه. وهؤلاء الفلاسفة شديدو التأثر بالتطورات الأخيرة في فلسفة العلم،[77] التي تُلقي الشك على الاعتقاد الذي يبدو قائماً على الفهم المشترك بأن العالم يتألف من "معطيات" أو "وقائع" حيادية تنتظر أن تُدرَك. وحقيقة المادة، حسب واحد من نقاد رؤية الفهم المشترك، هي "أننا لسنا حياديين حتى فيما (نرى) – فلا بد لنا دائماً أن نختار وأن نفسّر وأن نصنف. وهذا صحيح بالنسبة إلى الملاحظين العلميين صحته بالنسبة إلى الملاحظين العاديين". والنتيجة هي أن "الوقائع ليست منعزلة منطقياً عن نوع ما من التقويم."[78]

ولكن يبدو أن في ذلك خلطاً؛ لأن المقدمة حول الحاجة إلى الاختيار والتفسير والتصنيف لا تؤيد ببساطة أن نستخلص أن الوقائع التي نحن بصددها ليست منعزلة منطقياً عن نوع ما من التقويم. وإنه لصحيح من دون ريب أن جمع المعلومات، سواء في العلم أم في أي ميدان آخر، سوف تحدده جزئياً الغايات

والمصالح والأولويات – وبكلمة القيم – عند الملاحِظ. إن سكان الأسكيمو (إذا استخدمنا مثالاً مبتذلاً) لديهم كميات من الكلمات المختلفة للثلج؛ وهم يرون فوارق لا يميزها ساكن الصحراء. ولا شك أن دقة هذه التمييزات تعكس قيم مجتمع الأسكيمو: الثلج كافٍ بشكل طبيعي، وهو شديد الأهمية عندهم. ولكن لا ينجم عن ذلك ببساطة أن القضايا التي تؤكدها الأسكيمو هي ذاتها تقويمية، أو أن فيها عنصراً تقويمياً. إنه لمن الخطأ أن نفترض أن القيم والغايات التي تفضي بالناس إلى البحث في صنف معين من الظواهر "ترحّل الحسابات" بطريقة ما في محتوى القضايا التي يستخدمونها لوصف الظواهر. إن البحث في سلوك المدّ والجزر قد تحرضه المصالح التجارية، أو الإيمان العاطفي بأهمية التفوق البحري؛ ولكن من الجلي أن ذلك لا يستلزم أن قضية المدّ الشديد على شاطئ كذا وكذا في زمن كذا وكذا هي تقويمية بطريقة تلميحية أو بأية طريقة أخرى.

وقد يجري الاعتراض هنا على أنه حتى إذا وُجدت بعض الأحوال التي كانت فيها الحقيقة العلمية مسألة تفسير قياس مباشر واضح، فستكون "الحقائق" في الأكثرية العظمى من الأحوال مسألة تفسير معقّد إلى هذا الحد أو ذاك ("نحن دائماً نختار ونفسر ونصنّف")؛ وهنا مجال يدب فيه التقويمي لا محالة. على أية حال، إن ما يبدو أنه ينجم عن الإلحاح على أن كل أو معظم الحقائق العلمية "مفسَّرة" أكثر مما هي "عجماء" هو أن الحقائق هي بالضرورة "مُحَمَّلة بالنظرية"؛ وهذا الأمر يبدو قضية مختلفة تماماً عن قضية أنها مُحَمَّلَة بالقيمة. دعونا نفترض مؤقتاً[79] أنه لا توجد لغة ملاحظة محايدة؛ ولا توجد "حقائق عجماء" تتيح لنا أن نحسم المسألة بين نظريتين علميتين مختلفتين. فماذا ينجم؟ من الممكن افتراضه أن عبارات الملاحظة التي يتم إنتاجها لدعم إحدى النظريتين ليست لها منزلة الحقائق "الموضوعية"؛ بل تشتمل على عنصر التفسير أو التقويم أو ما شاكل ذلك. ولكن لماذا يجب أن يجعلها هذا الأمر تقويمية؟ لقد اقترح بعض الفلاسفة أن تبنّي بعض العبارات الوصفية هو "الآن اختيار موقف"[80] ولكن هذا غامض. فتفسير لوحة فوتوغرافية معينة دليلاً على قميص نسائي داخلي أحمر من الطراز الأول هو، كما يمكن أن يسمح ذلك، تبني

"موقف" معين منه، بمعنى أن ما يشتمل عليه هو عملية معقدة من الإطراء والتقويم والحكم والتقدير والحساب والمقارنة وهلم جرا - والكثير من هذه النشاطات لا يمكن إنجازه في سياق الأنموذج النظري المفصّل. ولكن التسليم بأن على العالِم أن يتبنى موقفاً بهذا المعنى المثير للاهتمام ولكن البريء نسبياً لا يعني القول إنه يجب أن يتبنى موقفاً تقويمياً، إذا فُهم هذا أنه يعني أنه يجب بالضرورة أن يكون في ثنايا محتوى تأكيداته عنصر الاستحسان أو الاستهجان أو التصنيف المدحي أو الذمي.

وزبدةُ القول إن الأعمال الأخيرة في فلسفة العلم حول صعوبة عزل الحقائق "الحيادية" ليست كافية في حد ذاتها لتقويض التمييز الهيومي بين "**يكون**" و"**ينبغي**"، بين الوصف والتقويم. لذلك يظل هذا التمييز عقبة كأداء أمام تأسيس نظام في الأخلاقيات قائم على التعليل الوصفي للطبيعة البشرية.

ثانياً، تحدي الوجودية.

ينشأ التحدي الثاني للطبيعانية كما يلي: إذا كان النظام الأخلاقي قائماً على تحليل الطبيعة البشرية، فلا بد من وجود طبيعة بشرية أو جوهر بشري قابل للتحديد: يجب أن توجد مجموعة متميزة من الخصائص التي تحدد طبيعتنا الجوهرية بوصفنا بشراً. وهكذا، فإن الصفة الجوهرية للإنسان عند أرسطو هي عاقليته، ولذلك فإن الإنجاز البشري يجب أن يشتمل على ممارسة هذه الصفة وتنميتها. وتتبع إحدى أحدث"**الطبيعاليين الجدد**"، وهي ماري ميدغلي، استراتيجية مشابهة، وتؤكد أن ثمة بعض الصفات الجوهرية المميزة، التي هي حقيقية فينا بوصفنا بشراً- بعض "ما في شخصياتنا من مكونات بنيوية" عميقة: "إن ذخيرتنا الأساسية من الحاجّات معطاة. نحن لسنا أحراراً أن نخلق الحاجات أو نمحقها ... وليس بإمكان أي إنسان أن يجد نفسه خارجاً لتسوّق القيم من المرة الأولى."[(81)]

ومع ذلك فإن هذه الفكرة عن الماهية الإنسانية الأصلية التي تُقيّد اختيارنا الأخلاقي هي على وجه الدقة ما تحدّته الحركة الوجودية في الفلسفة، التي حقّقت

متابعة واسعة الانتشار في العقود القليلة الأخيرة ولاسيما نتيجة أعمال جان بول سارتر. والشعار السارتري "الوجود يسبق الماهية" يعني في الحقيقة أنه بالنسبة إلى البشر لاتوجد ماهية ثابتة أومحدّدة أو "طبيعة" ثابتة أو محدّدة تحدد حريتنا. ومجرد الشيء أو "الوجود في ذاته" étre en soi لا يمكن أن يعمل إلا ما في طبيعته للعمل؛ فالآلة، أو حتى الحيوان، هي في وضع الوجود ضمن إطار مجموعة محدَّدة سلفاً من الترتيبات والاستجابات الجوهرية. ولكن بالنسبة إلى الإنسان أو "الوجود من أجل ذاته" étre pour soi يأتي الوجود أولاً؛ أي أننا نجد أنفسنا في العالم يواجهنا اختيار كيف نعيش – فليست هناك أشياء معطاة. والإيمان بأن الطبيعة البشرية "عامل محدِّد يوجد قبل اختيارنا هو حالة "الإيمان الرديء"؛ فاختيارنا حر بصورة مطلقة ولا تقيده أية إكراهات سابقة. (82)

إذا طُرح التباين الطبيعاني والوجودي بهذه الشدة، فقد يبدو لدى النظرة الأولى أن الموقف الطبيعاني هو الواقعي بقوة ويدعمه الفهم المشترك، في حين أن الزعم الوجودي ينتمي إلى عالم الخيال. فالوجودي يبدو أنه يتحدّث كأن الإنسان عقل محض يخلق مستقبله من العدم ex nihilo. وفضلاً عن ذلك من العسير نكران أن الإنسان قبل كل شيء هو كائن فيزيائي ثلاثي الأبعاد، خاضع، شأن أي كائن آخر مثله، لتقييدات فيزيائية لا تُعدّ، من مثل قانون الجاذبية. ثانياً، والأهم أنه "حيوان" – حيوان دافئ الدم ذو وراثية جينية خاصة. وكل هذا يجعل الرفض السارتري للاعتراف بأي تقييد لحريتنا يبدو إما منحرفاً وإما سخيفاً بكل وضوح وصراحة.

أما أن نترك الأمر هكذا فهو تقصير عن فهم القصد من الرفض الوجودي لفكرة الطبيعة أو الماهية البشرية. فالعبارات عن الماهيات تجيز الحقائق الضرورية الشاملة. (83) كل ماء يجب أن يتبخّر حين يسخّن فوق مائة درجة مئوية في ضغط معين: إنه من طبيعة الماء أو ماهيته أن يفعل ذلك. كذلك فإن كل الأبقار الموضوعة في الحقل في شروط مناسبة سوف تأكل العشب – فتلك طبيعتها. ولكن – وههنا القصد الوجودي – لا وجود لمثل هذه التنبؤات الشاملة التي يمكن القيام بها على

وجه الصحة حول البشر. ولا شك أنك إذا دفعت امرءاً فوق المنحدر الصخري سوف يقع؛ ولكن هذا الأمر ينطبق عليه بوصفه شيئاً فيزيائياً، لا بوصفه شخصاً. ولاشك أنك إذا حرمته من الطعام أو الهواء سوف يموت؛ ولكن ذلك ينطبق عليه بوصفه حيواناً. ولكنه بمقدار ما هو كائن بشري لا توجد، بالمعنى الحرفي تماماً، عبارات شاملة يمكن أن تُصاغ بشأنه شبيهة بالعبارات التي هي من قبيل "كل الأبقار تأكل العشب". وأي ملمح مفترض يحدّد ماهية الإنسان زعماً إنما هو خاضع للأمثلة المضادة. "**الإنسان حيوان اجتماعي**": ولكن هناك نساك عاشوا في عزلة تامة. "الإنسان محب للإنجاب": ولكن هناك كثيرون يقررون بإرادتهم عدم إنجاب الأولاد. "الإنسان عاقل": ومع ذلك يخبرنا د. هـ. لورنس أن حياة العقل قد ماتت - من دون قوة أو معنى. وباختصار إن أي ملمح أو نشاط يُفترض أنه محدِّد لطبيعة الإنسان أو ماهيته يمكن أن ينكره فاعل بشري، بمعنى أنه متاح له أن يسلك في حياته من غير الرجوع إلى ذلك الملمح أو النشاط. وهذه هي نواة الحقيقة في الشعار الوجودي "**الوجود يسبق الماهية**"، والحقيقة خلف الإلحاح (المُضِل) على "الحرية المطلقة".

لئن كان هذا صحيحاً، ففيه تضمينات مهمة بالنسبة إلى البرنامج الطبيعاني. وانطلاقاً من تحليل الطبيعة الأساسية للأبقار، نستطيع فعلاً أن نستخلص النتائج حول الخير بالنسبة إلى الأبقار. كل الأبقار تأكل العشب؛ وفي طبيعة الأبقار أن تزدهر وينشط إنتاجها حين توضع في مرج كثير الإبراق مع وفرة في المساحة وضياء الشمس ونقاء الهواء وما إلى ذلك. ولكن ليست هناك مُحاجّة موازية يمكن أن توصلنا إلى النتائج الصحيحة عن تحقق الإنسان. أي أنه لا توجد مجموعة من الحقائق الفيزيائية أو السيكولوجية أو السوسيولوجية إذا قبلها منطقياً أي إنسان عاقل سوف يصل إلى التقويمات اليقينية بشأن كيف يجب أن تعاش الحياة. وجانب من السبب في ذلك هو أن الازدهار أو "الخير" بالنسبة إلى النباتات أو الحيوانات يتحدد مباشرة بلغة البقاء الفيزيائي والنمو والصحة والتناسل ومن ثم واضح تماماً أن حياة الأَسْر ليست جيدة بالنسبة إلى ذلك الحيوان الثديي الضخم المعروف باسم **البَنْدة panda** : فالحيوانات البائسة لا تريد أن تأكل أو تُظهِرُ الفوضى الفيزيولوجية، أو تفقدُ

رغبتها الجنسية. ولكن الإنسان في الأَسْر يمكن أن يظلّ ممارساً الفضيلة الأرسطية العليا - **النظر العقلي theoria**؛ ووفقاً للبوذيين يمكن للإنسان في مرحلة الجوع الشديد أن يحقق النرفانه؛ ووفقاً لأقوال يسوع فإن التعرض للشتيمة والاضطهاد قد يكون فرصة لـ "المباركة". وليس القصد من الإشارة إلى هذه التصورات الغربية والمحترمة كثيراً بالرغم من ذلك عن التحقق الإنساني هو الدفاع عنها، بل مجرد إيضاح التنوع الهائل في التصورات الممكنة التي يتم الاعتقاد بها باحترام حقاً عن الخير بالنسبة إلى الإنسان: فالتحقق الإنساني، خلافاً لتحقق أي نوع من الأنواع الأخرى، إنما هو مفهوم غير محدَّد يمكن أن يملأه عدد غير محدود من المخططات المختلفة ذات التشعبات الواسعة.[84] وإذا كان هذا صحيحاً فإن المحاولة لاستخلاص نظام أخلاقي صحيح موضوعياً من تحليل "الطبيعة البشرية" محكومة بالإخفاق.

العقل في الأخلاقيات

إذا كانت المُحاجّات المقدمة أعلاه صحيحة، فلا محالة من أن يكون المرء شديد التشاؤم حيال إمكانيات العقلانية في الأخلاقيات، أي المحاولة لإنشاء مجموعة عقلية صحيحة موضوعياً من المبادئ الأخلاقية سواء قَبْلياً أم على أساس الحقائق عن الطبيعة البشرية. ولكن يجب تحذير القارئ من أن يستنتج أنه لا مكان لـ "العقل" في الأخلاقيات. أما الأمر الأول فإنه حتى إذا لم تكن هناك طريقة موضوعية لإثبات أهداف الحياة الجيدة أو غاياتها، فللعقل على الدوام دور حيوي يقوم به في حساب أفضل الوسائل لتحقيق أية غاية من الغايات التي يصادف أن نختارها. والاعتبار المهم الثاني هو أن مقتضيات المنطق والاتّساق تنطبق على اللغة الأخلاقية كما تنطبق على أي مجال آخر. وهكذا فإذا دعونا العمل (س) "صحيحاً" نكون ملتزمين منطقياً أن ندعو أي عمل آخر (ي) صحيحاً إذا كان يشبهه في كل النقاط ذات الصلة. وكما رأينا عند مناقشة "هير"، فإن فكرة الاتّساق لا يمكن أن تثبت أن العنصرية، مثلا، غير معقولة أساساً. ولكن بالاستخدام البارع لمقتضى الاتّساق، قد يكون بالإمكان إقناع الناس برغم ذلك أنهم لا

يمكن أن يقدموا أسباباً وثيقة الصلة بالموضوع منطقياً تُفسِّر لماذا يجب أن تُعامَل جماعات كالسود أو النساء معاملة مختلفة عن الأعضاء الآخرين في المجتمع.

إذن للعقل دور حيوي يقوم به في الأخلاقيات سواء في تمكيننا من استنباط الطرق لتحقيق أهدافنا، أم في إزالة التفككات والتشوشات من وجهة نظرنا الأخلاقية. ولكن في نهاية النهار يظهر أنه سيظل ثمة قيد أساسي على مدى العقل في مجال الأخلاقيات خلافاً للعلم الطبيعي مثلاً. ففي العلم نهدف إلى توفير وصف أوضح بصفة متقدمة للعالم كما هو حقاً.[85] أما في الأخلاقيات، فلا وجود لمثل هذا الهدف الموحَّد؛ وحتى عندما يكون العقل قد قام بعمله في ابتكار الاستراتيجيات المثلى لتحقيق أهدافنا وإزالة تفككاتنا، سيظل ثمة تنوع في رؤى الحياة الجيدة تتساوى في قابلية التطبيق والاتّساق، ولا داعي أن نعتقد (كما نعتقد في العلم) أن المزيد من الدليل التجريبي أو المزيد من التأمل العقلي سيمكّننا من تكوين القرار الموضوعي بشأن أية رؤية هي الأفضل.

كارل بوبر وإمكانية الدحض

رأينا في الفصول السابقة أن فكر الكثير من العقلانيين كان شديد التأثر بالأنموذج الاستنباطي للمعرفة (وسبينوزا هو المثال الكلاسيكي على ذلك). فالقضايا تُستَنْبط خطوة خطوة وبدقة من المبادئ الأولى، وحقيقتها يضمنها أنها ناتجة بالضرورة عن تلك المبادئ. والنقد التجريبي القياسي لهذا الأنموذج هو أن الاستنباط المنطقي لن يخبرنا إلا بالشيء الناتج عن شيء؛ فلو أردنا أن نكتشف ما هي الحال بالفعل، لما احتجنا إلى الاستنباط بل إلى الملاحظة. وعلى هذا المنوال يُحاجّ التجريبي نموذجياً أن القوانين العلمية يجب ألا تتأسس استنباطياً بل "استقرائياً"؛ فالعالِم يستنتج الحقائق العامة من الملاحظات والتجارب الخاصة. ولكن، وكما ظهر في دراستنا للفلسفة الوضعية،[86] هناك مشكلة خطيرة في الوصف الاستقرائي للعلم: إن الملاحظات والتجارب العلمية يجب بالضرورة أن تكون محدودة بعدد محدود من الأمثلة؛ ومع ذلك كيف يُفترض أن يُؤسِّس عدد محدود من الملاحظات حقيقة القانون العام الذي سيطبَّق تطبيقاً كلياً - على كل الأحوال الماضية والحاضرة والمستقبلة؟ وهذه الصعوبة هي على وجه الضبط ما هدفت نظرية كارل بوبر في منطق العلم إلى تفاديها.

وبرغم أن كارل بوبر (المولود سنة 1902) كان مرتبطاً بأعضاء "**حلقة فيينا**" **Vienna Circle** في عشرينيات هذا القرن، فقد صار شديد الانتقاد للكثير من تعاليمهم، وكتابه "منطق الكشف العلمي" Logik der Forschung, 1934 يتّسم بقطيعة حاسمة مع تحققية الوضعيين. ووصل بوبر في مرحلة مبكرة إلى أن مشكلة الاستقراء لا تقبل الحل؛ وحقيقة القوانين العلمية لا يمكن أن يؤسسها عدد محدود من الملاحظات. ولكن كان الاقتراح الثوري لبوبر هو أن قضايا "**مشكلة**

الاستقراء" عديمة الصلة بقضايا المعرفة العلمية. وقد شك بوبر في أن يكون العلماء قد توصّلوا حقاً في أي وقت إلى النظريات بـ "استقراء" القوانين العامة من الملاحظات الخاصة؛ ولكنه كان يحاجّ أنه مهما يكن الأمر فمسألة كيف يُفلح العلماء في الوصول إلى نظرياتهم هي مسألة تخص علم النفس لا المنطق. فليس هناك سبيل منطقي يسير من الملاحظة إلى القوانين العلمية. فقد يصل العلماء إلى نظرياتهم بطرق متباينة، وربما، كما افترض أينشتاين، بوثبة من التبصُّر الإبداعي لا يمكن تنظيمها منطقياً.[87] أما ما هو مهم فليس كيف وصلت النظريات وإنما هو مسألة كيف تُختَبَر النظريات التي جرى افتراضها ذات حين. ويحاجّ بوبر أن التفكير الاستنباطي المنطقي الصارم قابل للتطبيق هنا. فالنظريات العلمية لا يمكن أن يكون من المضمون منطقياً أنها حقيقية، بل هي قابلة منطقياً للبرهنة على أنها باطلة؛ لأنه بالمبدأ المعروف بـ "الاستدلال الاستنباطي" إذا تضمنت النظرية "ت"، بوصفها نتيجة استنباطية، التعبير عن الملاحظة "و"، فإنه إذا كانت الحال هي أن "و" باطلة فإن "ت" يجب أن تكون باطلة. أو كما يصوغ ذلك بوبر: "إن تخطئة النظريات أو دحضها من خلال تخطئة النتائج الاستنباطية أو دحضها إنما هو استدلال استنباطي modus tollens بكل وضوح."[88] ومبدأ إمكانية الدحض هو عند بوبر جوهر منطق العلم. إن العلم يتقدم (باستخدام الكلمات التي في عنوان كتاب آخر من كتب بوبر) بـ "التخمين والدحض" فالنظرية تُقَدَّم بوصفها فرضية مؤقتة، والنتائج المستنبطة منها تُختبر على التجربة؛ فإذا لم تكن الملاحظات المتكونة فعلياً متساوقة مع تلك التي تتنبأ بها النظرية، دُحضت النظرية وأصبحت الطريق مفتوحة لتخمين جديد.

وهكذا رفض بوبر العقيدة التجريبية السائدة في "التحققية" verificationism واقترح أن يحل محلها مبدأ "إمكانية الدحض" falsfiability – مع أنه لم يعدّه معياراً للامتلاء بالمعنى بل مبدأً للتمييز يفصل النظريات العلمية عن العلم الزائف. وتميّز منطق الدحض بلغة التفكير الاستنباطي الصارم.

فإذا قابل المرء بين هـذه "الاستنباطية" (والنعت هو من اختيار بوبر[89]) والمقاربة الاستقرائية للقول عند "فرنسيس بيكون" أو "ج. س. مل"، فقد يبدو من المناسب وضع بوبر في المعسكر العقلاني أكثر من التجريبي. غير أن هذا التصنيف من شأنه أن يكون مُضِلاً في ناحية مهمة. فأحد خيوط العقلانية، كما رأينا، هو الإيمان بإمكانية المعرفة القَبْلية؛ ومع ذلك يلحّ بوبر على الدور الأعلى للملاحظة التجريبية "البَعْدية" في اختبار النظريات العلمية. فالنظرية لكي تكون إسهاماً أصيلاً في المعرفة يجب، عند بوبر، أن "تُبرِز عنقها" وتعرّض نفسها لخطر الدحض التجريبي. وليس بمستطاع ملاحظاتنا أن تضمن حقيقة النظريات العلمية بل بوسعها أن تدحضها، وأية نظرية لا تعرّض نفسها لخطر الدحض التجريبي لا تستحق أن تُدعى إسهاماً في العلم.

إن ما ينبثق من هذه التعليقات هو أن بوبر لا يمكن أن يوضَع بارتياح في أي جانب من جانبي الانقسام العقلاني/ التجريبي. وبالفعل، ينبغي أن يكون واضحاً الآن أن هذا الإنقسام يجب ألا يُستخدم بصرامة بالغة: فتقسيم الفلاسفة إلى مجموعتين خالصتين من هذا النوع يستبعد بعضهما بعضاً هو السماح للحماسة للمنهجية الفكرية أن تحرّف الحقيقة. ودراساتنا السابقة لأرسطو وديكارت وكانْت قد زودتنا حينئذٍ بالأمثلة على المفكرين الذين لا يمكن لأفكارهم من دون التحريف أن تُقْحَمَ في أحد التصنيفين الخالصين الموصوفين بـ "التجريبية" و "العقلانية".[90] وجانب من السبب في ذلك هو أنه لا يوجد مذهب رسمي بسيط يُعرِّف "العقلانية"؛ بل هناك عدد من الاتجاهات المتداخلة التي يقوي بعضها بعضاً وتؤلف ما يسمى عموماً التراث العقلاني. وينتمي بوبر إلى ذلك التراث بمقدار ما يؤمن بالقدرة الإبداعية للذهن بمعنى ما على "تجاوز" الملاحظة المباشرة في محاولاتها لبلوغ الحقيقة. ولكنه تجريبي بمقدار ما يؤمن أن "وثبات الحدس الإبداعي" هذه لا يمكن أن توصف بأنها إسهامات حقيقية في العلم إلا إذا أمكن جعلها تسبّب نتائج يمكن تقديمها إلى محكمة الملاحظة التجريبية واختبارها على التجربة.

الثورة الحديثة في فلسفة العلم

إن البُنى الاستنباطية في المنطق، بالنسبة إلى بوبر، هي التي تعطي العلم معقوليته، في حين أن القدرة على إحداث نتائج تتعارض مع التجربة الفعلية هي التي تعطي العلم منزلته الموضوعية. ومهما يكن من أمر، ففي العقدين الأخيرين حدثت ثورة في فلسفة العلم ألقت شكاً كبيراً على معقولية المشروع العلمي، وعلى مزاعمه الموضوعية على حد سواء. فالمفكرون المدروسون إلى الآن في هذا الكتاب، في حين أنهم لا يقبلون على الدوام التصنيف الدقيق بلغة التمييز العقلاني/ التجريبي، من الممكن على الأقل رؤيتهم مسهمين في الحوار المستمر الذي نرى فيه، مثلاً، شرح سبينوزا الاستنباطي القَبْلي للجوهر، واختزال هيوم للسببية إلى اطّرادات ملحوظة يمثلان الطرفين الأقصيين. على أن الثورة الأخيرة في فلسفة العلم ليست إلى حد كبير نمواً إضافياً للحوار بوصفه توقفاً مفاجئاً: فهي في شكلها المتطرف ترفض كلاً من الأنموذج العقلاني والأنموذج التجريبي للمعرفة على أنهما ضالان جوهرياً.

والشخصان المحوريان في هذه المقاربة الجديدة هما "توماس كهن" و"بول فايربند"، اللذان ظهر منشوراهما البارزان سنة 1962 (كتاب كهن "بنية الثورات العملية" ومقالة فايربند "التعليل والاختزال والتجريبية"،واتّبع كلا الكاتبين بوبر في رفضه الأنموذج التجريبي للعالم بوصفه "جمعاً للوقائع" أو تكديساً تدريجياً للمعرفة من خلال الملاحظة والتجربة. ولكنهما رفضا المفهوم البوبري القائل بأن النظريات يمكن دحضها بتعريضها لخطر التجربة. وراح كهن يحاجّ أنه ما إن يصبح لنظرية تعليلية معيّنة أو أنموذج تفسيري معين السيطرة عند جماعة علمية حتى يرفض العلماء السماح بأن تدحضها النتائج الشاذة. فالنماذج السائدة المتخندقة أو "البارادیمات" paradigms التي تسيطر على فكر الجماعة العلمية تتمتع بنوع من الحماية الخاصة: "إن النظرية العلمية ما إن تصل إلى حالة النموذج السائد المتخندق (البارادیم) حتى يُعلَن أنها لا تصبح غير صحيحة إلا إذا كان في الميسور أن يحلّ محلها باراديم

بديل."[91] والعلم العادي هو مسألة حل رتيب للغز يتواصل ضمن مصطلحات البارادايم السائد. وهيهات إلا في عهود الأزمة العلمية، عندما تصبح النتائج الشاذة صعبة القياد ويقدم بارادايم بديل نفسه، أن يتغير بارادايم أساسي أو تحدث ثورة في الفكر العلمي.

ولعل البوبري يرد على ذلك بأن المقصود بمبدأ إمكانية الدحض أنه مقياس أو معيار منطقي "ينبغي" للنظرية العلمية أن تكون على مستواه؛ فنظرية بوبر لا تدعي، وهي غنية عن الادعاء، أن العلماء يعملون دائماً بطريقة تناسب حقاً ذلك المعيار. غير أن محاجّات كهن وفايربند لا تقتصر على مسألة كيف يعمل العلماء بالفعل. وهما، قبل كل شيء، يلقيان الشك على الفكرة الكلية التي مفادها أن نتائج النظرية يمكن أن تُختبر على الوقائع. ويؤكدان أنه لا يوجد فارق صارم بين عبارات النظرية وتقريرات الملاحظة. وما يسمى تقرير ملاحظة قد يكون مثقلاً بالنظرية (كما هي الحال عندما يستخدم تفسير قراءة معينة الافتراضات والحسابات النظرية). وينجم عن ذلك أن الفكرة القائلة بأن النظرية يمكن على الدوام أن تُختبر على مجموعة من "الوقائع التجريبية" موصوفة بحياد، وأن تُنبذ إذا لم توافقها إنما هي فكرة مشتبه بها. ثانياً، حين تنهزم النظريات فليس انهزامها، حسب كهن، مسألة النظرية الجديدة التي تُدخل التحسينات على النظرية القديمة بإعطاء شرح أفضل للمعطيات التي ظلت متمردة حتى الآن. والأصح أن ثمة تحولاً شكلياً أو غشتالتياً: فالعالم يُرى فجأة من خلال مشاهد مفهومية جديدة. والبارادايم الجديد والنظرية المرتبطة به تنتجان "معطيات" جديدة - فهي تزودنا بطريقة مختلفة جذرياً في رؤية الأشياء. وهكذا فإن الفلكيين بعد الثورة الكوبرنيقية "عاشوا في عالم مختلف".[92] ثالثاً، والأهم أن كلا من كهن وفايربند قد توصل مستقلاً إلى النتيجة التي مفادها أن النظريات العلمية المختلفة "غير قابلة للقياس بالوحدات نفسها". فلو اعتمدت الملاحظات على النظرية، وحددت النظرية بمعنى ما كيف نقرأ "العالم"، لبدا أنه لا وجود لطريقة عقلية أو موضوعية في الفصل بين نظريتين مختلفتين. ولن يكون ثمة أساس مشترك نستطيع منه أن نحكم حكماً حيادياً وموضوعياً بشأن أية نظرية أجدر بالتفضيل.

وصار هذا الأمر معروفاً بـ"فرضية عدم قابلية القياس بالوحدات نفسها". وكما يقول كهن: "ليس التنافس بين البارادايمات هو ذلك النوع من المعركة التي يمكن أن تحسمها البراهين".(93)

إذا أخذنا العناصر الرئيسة الثلاثة التي تم وصفها الآن في رؤية العلم وهي (آ) اعتماد الملاحظة على النظرية، (ب) فكرة التغير العلمي بوصفه "تغيراً في البارادايم" يشتمل على تحول غشتالي، (ج) فرضية عدم قابلية القياس بالوحدات نفسها للنظريات المختلفة، فإنها تقدم مجتمعة تحدياً قوياً للزعم بموضوعية أية رؤية للعالم علمية أم فلسفية. والسؤال الذي ينشأ هو هل نستطيع القول بثقة إن ثقافتنا العلمية المعاصرة تمثل تقدماً على ما فعلته أنظمة الفكر السابقة. وفي حين أنه من الممكن التخطيط لسير العلم ووصفه من وجهة نظر تاريخية أو سوسيولوجية، فقد بدأ يلوح كأنه لن يوجد سبب موضوعي للقول إن العلم في أية مرحلة أقرب إلى الحقيقة منه في أية مرحلة أخرى. وتصل هذه الفكرة عند فايربند إلى نتيجتها القصوى: إن العلم الغربي ليس إلا "أيديولوجيا مهيمنة"؛ إنه تقليد من التقاليد الكثيرة، وليس له حق خاص في المطالبة بقبولنا له. "على المرء أن يقرأ الأيديولوجيات كما يقرأ الحكايات العجيبة التي لديها ... أشياء مشوّقة تقولها ولكنها تحتوي على الأكاذيب الفظيعة أيضاً ... و"الوقائع" العلمية يتم تعليمها في مرحلة جدّ مبكرة بتلك الطريقة التي كان يجري بها تعليم "الوقائع" الدينية قبل قرن واحد فقط." والنتيجة من كل هذا (مع أن فلاسفة كثيرين، ومنهم كهن نفسه في كتاباته الأخيرة، قد عارضوا السير في كامل الطريق مع فايربند) إنما هو شكل متطرف من النسبوية الإبيستمولوجية (وبعضهم يقول "الفوضوية") التي تفقد فيها، لا النظريات نفسها وحسب بل كذلك المعايير المنهجية التي قُوّمت مصطلحاتها، أي ادعاء معقول بالصحة الموضوعية.(94)

العقلانية والنسبوية

ما هي تضمينات هذه التطورات بالنسبة إلى العقلانية. إن نقطة مهمة ومزعجة يجب أن تكون واضحة الآن. لو كانت فكرة "الواقع الموضوعي" مشتبهاً بها، و لم يكن لـ "الحقيقة" من استعمال إلا في سياق رؤية خاصة للعالم، و لم تكن هناك طريقة حيادية لمقارنة رؤى العالم، لتقوّض تصور الفلسفة الموجود نموذجياً عند المفكرين العقلانيين الكبار من أساسه. ومهمة الفيلسوف حسب أفلاطون، هي كشف عالم الوقائع الأزلية، أي المُثل، التي توجد مستقلة عن البشر. والعقل البشري، حسب ديكارت، له القدرة على تشكيل الأفكار "الواضحة والمتميزة" - الأفكار التي تمثل ما هو صحيح وحقيقي موضوعياً. والمركزي في هذه التصورات الفلسفية هو أن العقل البشري قادر على كشف البنية الحقيقية للواقع، بل هو بالفعل الأداة المعوَّل عليها لكشفها (وبكلمات ديكارت: "لقد كان العقل المعوَّل عليه هو هبة الله لي").[95] ومع ذلك، لو كانت فرضية عدم قابلية القياس بالوحدات نفسها صحيحة، لبدا أنه سيكون علينا أن نتخلى عن تصور البحث الفلسفي محاولة لكشف "الحقيقة الموضوعية".

إن هذا، حسب النتيجة التي وصل إليها "ريتشارد رورتي" في كتابه الذي حظي بالتصفيق الشديد "الفلسفة ومرآة الطبيعة" (1980)، هو على وجه الدقة ما يجب أن نقوم به. ويحاجّ "رورتي" أنه علينا أن نهجر تصور المعرفة الفلسفية الذي اعتقد به، فيمن اعتقدوا، أفلاطون وديكارت، والذي يؤكد "أن الكون مصنوع ... من الأشياء البسيطة القابلة للمعرفة الواضحة المتميزة، المعرفة التي تزوّدنا ماهيتها بالمفردات السائدة التي تسمح بقياس كل الخطابات."[96] وفرضية رورتي هي أن هناك خطأ في الرؤية القائلة بأن الفلسفة تستطيع أن تنشئ لغة معترفاً بها "تصف البنية الحقيقية والجوهرية للواقع." ويُحاجّ رورتي: "إن الإبيستمولوجيا التقليدية التأسيسية تسير على افتراض أن كل الإسهامات في خطاب معين ممكنة القياس

بالمعيار نفسه - أي يمكن إخضاعها لمجموعة من القواعد تخبرنا كيف يمكن بلوغ الموافقة العقلية أو ماذا سيحسم المسألة في كل نقطة حين تبدو العبارات متضاربة."

وإذ يرفض رورتي هذا الافتراض يرفض كذلك رؤية الفيلسوف نوعاً من "المراقب الثقافي الذي يعرف الأساس المشترك لكل شخص".[97] وعوضاً عن الإبيستمولوجيا التقليدية، يرى رورتي أن تتحول الفلسفة إلى "**التأويل**"؛ أي بدلاً من أن تحاول إقامة "أسس المعرفة كلها"، يجب أن تعترف بأن كل فهم لا محالة من أن يعمل "**داخل**" إطار مفهومي معين. ويمكن للفيلسوف التأويلي أن يقدم التفسير والتحليل باستغراقه في رؤية معينة للعالم، ولكن لا يمكن له أن يُصدر حكماً "موضوعياً" بشأنها، من الخارج إن جاز التعبير. و"استخدام كلمات التبجيل من نحو (موضوعي) ليست أكثر من تعبير عن الاتفاق بين الباحثين أو الأمل فيه"؛ ونحن بحاجة إلى التخلي عن الفكرة القائلة بأن "معاييرنا للبحث الناجح هي ليست مجرد (معاييرنا)، بل كذلك المعايير الصحيحة، معايير الطبيعة، المعايير التي ستفضي بنا إلى (الحقيقة)".[98]

المشكلات المرتبطة بالنسبوية

لا ريب أن قيود رورتي، هي كقيود فايربند، لا تنطبق على الفلاسفة الذين يُدْعَون عادة "عقلانيين" فقط. ولو كانت فرضية عدم قابلية القياس بالمعيار نفسه صحيحة لما كانت هناك لغة ملاحظة حيادية قادرة على تدوين "الوقائع"، وسينجم عن ذلك أن مقاربات التجريبي للمعرفة عرضة للهجوم سواء بسواء؛ ولن تكون الفكرة التجريبية المعيارية عن التحقق بوساطة الحواس، ولا بفكرة البوبرية الأكثر تعقيداً عن قابلية الدحض التجريبي بقادرتين على تسويغ أية مزاعم في الموضوعية النهائية. ولا ينحصر التهديد في العقلانية بالمعنى التقني (المعنى الذي يكون فيه سبينوزا ولايبنتس عقلانيين)، بل يمتد إلى العقلانية بأوسع معنى للالتزام بالعاقلية أوالمعقولية بوصفه معياراً شاملاً لكل خطاب إنساني.[99] لأن النسبوي يزعم أنه لا وجود لمعايير صحيحة مستقلة تحدد ماالذي يجعل الاعتقاد عقلياً. وما يُعدّ "سبباً وجيهاً" للاعتقاد بمعتقد سيتفاوت من ثقافة إلى ثقافة، وليس هناك سبب موضوعي لإيثار أية مجموعة من المعايير.

على أن هذا الأمر يوحي بأن النسبوية ربما قد تجاوزت نفسها. فلو كانت أفكار كالمعنى والحقيقة لا يمكن أن تُفهم إلا من داخل إطار مفهومي معين، لاستحال على النسبوي أن يحاجّ أن مُنْتَقداته للإبيستمولوجيا التقليدية "مسوّغة" أو "صحيحة" بأي معنى له قوته. ويبدو أن ما لدينا الآن إنما هو تصوران للبحث الفلسفي منافِسان: المقاربة التقليدية، التي ترى أن الفلسفة "تصف بنية الواقع"، والرؤية النسبوية التي تلح أن المعنى والحقيقة متناسبان مع نظام مفهومي معين. ولكن النسبوي الآن، وخشية من خطر مناقضة الفرضية النسبوية، لا يستطيع أن يحاجّ أن الرؤية التقليدية "مخطئة" موضوعياً.[100] يضاف إلى ذلك أنه إذا لم تكن هناك أسباب عقلية موضوعية لتبنّي أية نظرية، فإن هذا ينطبق بحكم الضرورة على النسبوية نفسها.

أيعني هذا أن النسبوية داحضةٌ نفسَها؟ إن المرء يتذكر الآن زعماً يقضي على نفسه بشكل مثير قدمه فرويدي بريطاني بارز يقول فيه إن "كل الأحكام البشرية، وحتى العقل نفسه، ليست غير أدوات للاشعور؛ وهذه الاقتناعات الدقيقة ظاهرياً التي يمتلكها الشخص الذكي ما هي إلا نتائج محتومة للأسباب المدفونة في المستويات اللاشعورية من نفسه".[101] فهذا الزعم يقضي على نفسه بوضوح لأنه إذا كانت "كل" الأحكام تحددها القوى اللاشعورية، وهذا يجعلها بمعنى من المعاني مشتبهاً بها، فلا بد من أن ينطبق هذا الزعم على أحكام هذا الفرويدي نفسه. ويشبه ذلك، في الحال الحاضرة، أنه إذا كانت الحقيقة كلها متناسبة مع رؤية خاصة للعالم، ولا تستطيع أن تدعي "الصحة" الموضوعية، فيجب أن ينطبق ذلك على "الحقائق" التي يدعي النسبوي تقديمها. غير أن بعض النسبوين مستعدون لقبول هذه النتيجة؛ وهكذا يُقر "رورتي" بيسر أنه لا سبيل لـ "الحِجاج" هل للمعقولية الموضوعية موضع في العلم. "إذا لم يكن هناك أساس مشترك، فكل ما في وسعنا أن نفعله إنما هو إظهار كيف يبدو الطرف الآخر من وجهة نظرنا."[102] وهذه المناورة تنقذ النسبوية من أن تكون مسفِّهةً ذاتَها بوضوح، ولكنها تثقل النسبوي بالتسليم المزعج بأنه لا يستطيع أن يقدّم أية أسباب حاسمة لموقفه - أية أسباب ينبغي أن تقنع غير النسبوي.[103]

على رغم هذه الصعوبة، يُعرِّض النسبويُّ العقلانيةَ لتحدٍّ خطر - تحدي فهم الزعم القائل بأنه يمكن للفلسفة أن تحلّق إلى حد ما فوق حدود الأدوات المفهومية لثقافة معينة، وأن تصل إلى حقيقة "مطلقة". ألا يدل هذا الطموح على أنه سخيف - وربما متفكّك؟

بإحدى الطرق، لا جديد حيال المشكلة. فقد رأينا نوعاً مشابهاً من الصعوبة ينشأ مرتبطاً بالاعتقاد الديكارتي الذي مؤدّاه أن جدارة العقل بالتعويل عليه هي وسيلة لكشف الواقع. يقول ديكارت: إن عقلي جدير بالتعويل عليه لأن الله وهبني إياه؛ ومع ذلك عليّ أن أفترض مقدماً أنه جدير بالتعويل عليه إذا أقمت البرهان على

وجود الله.[104] لا يبدو أي سبيل للخروج من الدائرة. وبالتالي لا يستطيع العقل أن يكون ضامنَ نفسِه؛ وإذا لم يستطع أن يكون ضامناً نفسَه، فلا يمكن له أن يضمن موضوعية نتائجه.

إمكانيات العقلانية

إن سبيل النجاة عند العقلاني هنا هو أن يحاجّ أنه لا توجد عدة مبادئ شاملة للتفكير العقلي لا تتناسب حصراً مع رؤية معينة للعالم، بل تُفترض سلفاً في أي خطاب مهما كان. وأحد هذه المبادئ (التي يبدو أن النسبوين تواقون في أكثر الأحيان إلى تجنّب مناقشتها) هو مبدأ عدم التناقض، المبدأ القائل بأن قضية محدَّدة ونفيها لا يمكن أن يصحّا في آن واحد. وهذا ينطبق مع الصورة " - (ب + - ب)"، أو "ليس الواقع هو (ب) و(ليس ب)". وقد حاول بعض النسبويين المتطرفين أن يفترضوا أن النظرية المنطقية هي، كأية نظرية أخرى، تعمل داخل الأيديولوجيا السائدة في ثقافة معينة وهي جزء منها. وهكذا يُبدي "بيتر وينتش" في كتابه الشهير "فكرة العلم الاجتماعي" أن "معايير المنطق ليست هبة مباشرة من الله ولكنها تنشأ في سياق طرق العيش وأنماط الحياة الاجتماعية ولا تكون مفهومة إلا فيها".[105] بيد أن مبدأ عدم التناقض يتجاوز بوضوح حدود هذا النظام الثقافي أو العلمي أو ذلك؛ بل هو يحدِّد ما يُعدّ نظاماً للفكر في المقام الأول. والنظام الذي استغنى عن مبدأ عدم التناقض من شأنه أن يسمح لأي شيء أن يؤكَّدَ مهما كان؛ وهذا يعني أنه لن يكون "نظاماً بديلاً" - ولن يكون نظاماً على الإطلاق.

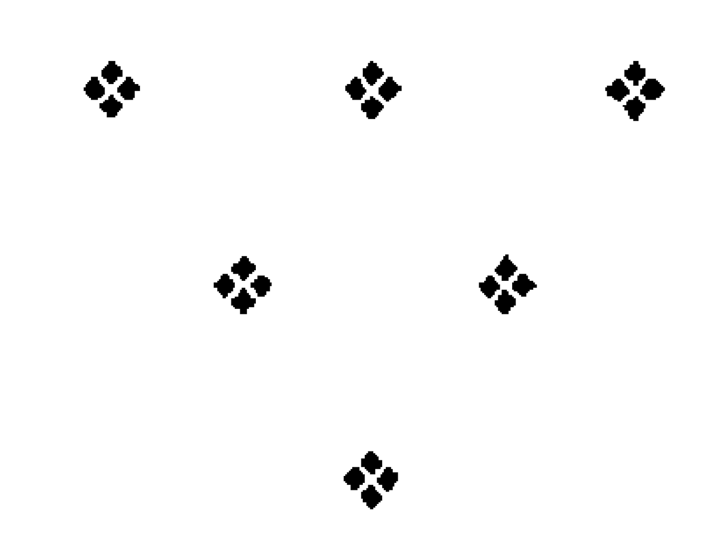
فمبدأ عدم التناقض يزودنا، على الأقل، بمثال على القضية التي تكون "حيادية"؛ وهو يعطينا وجهة نظر تثاقفية لنوع من التأكيد الموضوعي الذي يمكن أن يتجاوز خصوصيات التاريخ والجغرافيا. والأكثر من ذلك أنه مبدأ ذو تطبيق عملي. فإذا كان صحيحاً بالضرورة أن "-ب (ب + - ب)" فإنه يصح أن العبارة المتعارضة معها، أي المسألة التي صورتها "ب + - ب" كاذبة بالضرورة. وينجم عن

ذلك أن النظام العلمي أو الفلسفي الذي يحتوي على التضاربات لا بد أنه يحتوي على شيء من عنصر الكذب، مهما كان قبوله واسعاً.

وهناك أنواع أخرى للخطاب (بقطع النظر عن قوانين المنطق) تحقق نوعاً من الحياد الذي يجعل المزاعم النسبوية مستحيلة. فعبارة "المادة التي في الأنبوب تتحول الآن إلى حمراء" هي بالتأكيد من ذلك النوع من العبارة الذي لا يفسده أي افتراض نظري خاص، أو موقف أيديولوجي، أو "باراديم" سائد. وهذا يوحي بنوع الاستراتيجية التي يمكن أن تُستخدم للدفاع عن أفكار العاقلية والموضوعية ضد هجمات النسبوي. ولعل بالإمكان إنشاء جزء مركزي تثاقفي للحقائق الموضوعية القائمة على التقييدات الشاملة للمنطق، مقترن بالمعتقدات البسيطة غير النظرية القائمة على تجربتنا العادية المتعلقة بالإدراك الحسي. (وسيقوم الكثير من النسبويين بتحدي هذه الأفكار عن "التجربة المتعلقة بالإدراك الحسي" و"المعتقدات البسيطة غير النظرية"؛ ولكن الخط الواعد الذي على العقلاني أن يسلكه هنا هو التركيز على أحوال نموذجية من نحو "إن هذا يتحول إلى أحمر" أو "هذا المؤشر ينتقل إلى اليسار".)[106]

وحتى إذا استطاع العقلاني إقامة رأس جسر من المنطق زائد المعتقدات الإدراكية الحسية ذات المستوى المنخفض فتظل المشكلة – وهي مشكلة هائلة – هي إظهار كيف تكون التقييدات التي أُنشئت إلى الآن قوية ودقيقة بما يكفي لتتيح لنا أن نحدد أن نظرية معينة هي "تقدمٌ على سابقتها" أو "أقرب إلى الحقيقة منها". ولكن مهما كانت المهمة عظيمة فهي لا يمكن بالتأكيد أن تكون متعذّرة. لأن من شأنها كذلك أن تذكرنا ببعض الوقائع المريحة والعادية – حتى ولو أن هذا التذكير سيشجبه النسبوي بوصفه استخداماً للتفكير الدائري. وهنالك حقاً عالم موضوعي "في الخارج"، والأجسام التي ندعوها الشمس والكواكب تدور حقاً، مستقلة عن أي شيء، نعتقد أو نؤمن به، وسوف تستمر في دورانها طويلاً بعد أن نمضي؛ ونحن حقاً نعرف عنها اليوم أكثر، أكثر بكثير، مما كنا نعرف قبل /500/ سنة.

وفي نهاية المطاف، ما الشاذ في الفكرة القائلة بأنه يمكن للعالم أو الفيلسوف أن يبني نظاماً يمرئي أو يعكس الواقع؟ ألأننا لسنا جزءاً من الكون؟ وما الغريب، إذن، في الفكرة التي مفادها أن عقولنا أدوات مبنية على نحو يلائم فهمه؟ ما من ريب أن الفكرة التي تذهب إلى أننا نستطيع الوصول إلى نوع من الحقيقة "المطلقة" على خطأ: فنحن كائنات متناهية والواقع إذا لم يكن غير متناه، فهو أوسع بشكل غير محدود من أي شيء يمكن أن تفهمه عقولنا المتناهية. ولكن إذا لم نتمكن من إنشاء مرآة غير مصدوعة تعكس البنية الهائلة والمعقدة للواقع، فنحن قادرون على الأقل أن نميز جزءاً من بنيته، ولو من خلال زجاج هو بالضرورة مظلم ومشوّه. وقد تكون الملاءمة الكاملة التي تصورتها "الأفكار الواضحة والمتميزة" عند ديكارت بالغة التفاؤلية. ولكن ذلك ليس سبباً للتنازل عن فكرة الواقع الموضوعي، أو التخلي عن الكفاح لجعل رؤيتنا أوضح وأشمل وأدق بالتدريج.



الهوامش

1. Michael Rosen, "Hegel" in Wintle [97].
2. My Philosophical Development [101] p. 62.

3- كان الهيغلي الأمريكي البارز في هذا العصر هو "جوسيا رويس" Josia Roice (1855-1916).

4. See Macintyre, Hegel: A Collection of Critical Essays [96]. p. vii

5 -"لا تلجأ إلى الهيغلي وتخسر نفسك في الأحلام المعطّرة - لن يتقدم العالم ما لم يقتصر بعض الناس على الأقل على الاعتقاد بما تم إثباته ويحافظوا على التمييز واضحاً بين ما نعرفه حقاً وما لا نعرفه."

(Logan Pearsall Smith) quoted in Russel [5] Vol. I, p. 94.

6. [94] p. 538.
7. J. N. Findlay, "The Conemporary Relevence of Hegel" in Macintyre [96] p.16.
8. See above, ch.2, p.24.
9. See abov, ch.2, p.24.
10. Phänomenologie des Geistes [89] section 110 (cited in Macintyre 96. p.166).

إن هيغل بقوله "bloss Gemeinte" (ويعني حرفياً "يقصد ببساطة") يفترض أننا قد نعتقد أننا "نقصد شيئاً"، حين نشير إلى المعطيات الحسية، ولكن لا وجود لشيء يمكن أن يعبّر عنه باللغة تعبيراً متماسكاً.

11. Charles Taylor, "The Opening Arguments of the Phenomenology" in Macintyre [96] pp.174-5.

وتفسيري لهيغل في هذه الناحية مدين بشدة لإعادة البناء النيّرة التي قام بها "تيلر" لمحاجّة هيغل المذّبة والغامضة في الكثير من الأحوال.

12. See above Ch.3, pp.42-3.
13. See above Ch,3, pp.84-7.
14. See above Ch.3, pp. 4-5.
15. Conversation with Burman [35] pp.12,68.

ومن أجل آراء هيغل في مكانة مبادئ المنطق "التقليدية" انظر إلى الإضافات إلى "الموسوعة"

Encyclopasedia, Section 80 [88] [90].

16. Language, Truth and Logic [107] p. 36. For Bradley, see above, p. 93.
17. Ayer [107] p. 73.
18. The Problems of Philosophy (1912) [99] pp.12, 51.

19- حسب رسل،"كلما كان ذلك ممكناً، يجب أن تستبدل بالبنى المنطقية الكينونات المستنتَجة". وقد دعا رسل هذا الأمر "الحقيقة العليا في الفلسفة العلمية".

Mysticism and Logic [100] p. 155

20. "The Relation pf Sense-Data to Physics" (1914) repr, in [101] p. 105.

ويجب أن يشار إلى أن رسل قد تخلى بعدئذ عن نظريته في معطيات الحس.

See [101] Ch.IX; also pears [102] Ch. 3.

21. Tractatus [104] Prop. 5.
22. Ibid., 4. 001.
23. Ibid., 6.41.
24. Ibid., 6.1.
25. Ibid., 6. 53.
26. Ayer [107] pp. 34 - 5.
27. See above, Ch.2, pp. 17 - 19, Ch.3, p. 38ff.
28. Tractatus, 4. 461.

29. Ayer [107] pp. 87, 92.
30. From "Die Wende der Philosophie", trans in Logical Positivism [108] p. 59.
31- اقترح بعض الوضعيين أن المبدأ كان "توضيحاً" لكل ما هو من المعقول أن يعنيه مصطلح "له معنى". -انظر:

"The Empiricist Ciriterion of Meaning" in [108].

32. Cf. Ayer, Language, Truth and Logic [107], Introduvtion to second edition.
33- يُعرّف "كانت" القضية التحليلية تعريفاً ينم عن اختلاف طفيف، بلغة "اشتمالية" الموضوع على المحمول.

See above, p.83.

34. "Two Dogmas of emprìcism" (1951); repr. in [110].
35. Ibid., p. 42.
36. Ibid.
37. Ibid., p. 44 See [111] and [112].

من أجل كتابات كواين المتأخرة، حيث خضعت بعض المزاعم التي جاءت في كتاب "عقيدتان للتجريبية" للتنقيح المهم.

38. First Enquiry [73] Section IV, part (i). See above, Ch. 4, p. 84.
39. [114] p. 138.
40. See above, Ch. 2, pp. 28 - 30.
41. [114] p. 138.

42. Ibid., p. 136.
43. Ibid., p. 125.
44- من أجل النظرة العامة إلى بعض المشكلات، انظر:

Platts [115] Ch.6, Schwartz [116] and Putnam [117].

45- (تعدّلت على نحو طفيف)[114] p. 138

46. Hook [122] p.x.
47. See above, Ch. 4 pp. 71 - 6.
48- إن كتاب سكنر [121] Verbal Behaviour هو موضع انتقاد قاس قام به تشومسكي في

Language, Vol. 35, (1959)

49. "Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas " (1967) repr. in [120] p. 123.
50. Ibid., p. 124.
51. Cf. Language and Mind [118] p.25.
52. [120] p. 129.
53. See above, Ch.2, p.26.
54. Fifth Objections and Replies (1641); [31] VII, 382; [33] II, 227.
55- من أجل لايبنتس انظر أعلاه، الفصل /4/، ص /76/. وتشومسكي يستشهد بلايبنتس في

[120] p. 130.

56. Letter to Newcastle 23 November 1646 in Descartes' Philosophical Letter [34] p. 207.
57. "Knowledge of Language' (1969), [119].
58. [118] p.22.
59- من أجل تفحص وجيز لبعض البحوث التجريبية انظر [124] Lyons ؛

ومن أجل البحث المستفيض انظر Hook [122] and Hacking [123], p. 57 ff.

وفي مسألة هل اللغة "خصوصية نوع"، يجب أن يشار إلى أن الدراسة الحديثة قد افترضت أن الشمبانزي، على الأقل، يمكن أن يبلغ درجة ما من المقدرة اللغوية.

60. A Discourse concerning the Understanding Obligations of Natural Religion (1706) repr. in Raphael [126] para. 235.

61. Ibid., para. 233.

62. David Hume, A Treatise of Human Nature (1739 - 40) [72], Bk.III, Part 1 , section i.

63. Enquirty concerning the Principles of Morals (1751) [127] Appendix 1.

64. Treatise [72], Bk. II, Part 3, section ii.

65. See Ayer [107] Ch. 6; Charles Steveson "Ethics qnd Language" [129] and Urmson [130].

66. p. vi of second edition; translated in Paton [128], p.55.

67. Ibid., p.55.

68. Ibid., p.84.

69. Ibid., p.85.

70- يُحاجّ "كانْت" على أية حال أن على الأناني العاقل أن يدرك أنه قد يحتاج يوماً إلى مساعدة الآخرين، ولذلك لا يمكن عقلاً أن يريد أن تصبح الأنانية قانوناً شاملاً [128]. ولمزيد من مناقشة أمثلة "كانت" انظر Walker 85 Ch.XI.

71- إن آراء "ر. م. هير" في قابلية الشمولية موجودة في [132] and [131]. ومن أجل "التعصب" انظر: [131] Ch.9 and 132 Ch. 10.

72. Ethics [133] p. 30.

ومن أجل رؤية مغايرة انظر:

Bambrough "Moral Scepticsm and Moral Knowlede" [134].

73. Nicomachean Ethics [24] Bk. I, Ch. 7.

74- كان جورج مور أول الذين استخدموا هذا المصطلح في [135] Principia Ethica؛ ولكن هناك بعض التضمينات في وصف مور تتجنبها معالجة هيوم (المناقشة أدناه).

75. Treatise [72] Bk. III, Part 1, section i.

76. Cf. J. Searle "How to derive (ought) from (is)" Phil. Review (1964).

إن بحث "سيرل"، وبعض المنتقدات الدقيقة له، مطبوعة في Hudson [136]

77- سوف يتم النظر إلى هذه التطورات بتفصيل أشد في القسم (و) من هذا الكتاب.

78. Midgley, "Beast and Man" [137] p. 178.

79. باتّباع محاجات توماس كهن؛ انظر أعلاه، p. 144ff

80. Cf. Roaty, Philosophy and the Mirror of Nature [151] 364.

81. Midgley [137] pp.182 - 3

82. Cf. L' Étre et le Néat (1943) [193], Part I, Ch, 2 and Part IV, Ch. 1.

83- من أجل مسألة هل هذه الضرورة "حقيقية" أم مجرد "ضرورة" لفظية" انظر أعلاه، section C, pp. 117 - 20.

84- هذه النقطة موسّعة أكثر في دراستي. [138] "Nonatualism and its pitfalls"

85- من أجل هذه الرؤية (غير المتطابقة إلى حد ما مع الدُّرْجة الحديثة) للعالم الطبيعي، انظر أعلاه، section F, p. 146 - 52 ff.

86. See above, p. 109ff.

87. popper [143] p. 32.

88. popper [144] p. 79.

89. [143] p. 30.

90. See above, Ch. 1 p.9ff; Ch. 2 p. 26 -31; Ch. 3 pp. 44 - 7; Ch. 4, pp. 84 - 6.

91. Kuhn [145] p.77. Cf. Feyerabend [146].

92. Kuhn [145], p. 117.
93. Ibid., p. 148.

94- شاهد من:

Paul Feyerabend "How to defend society against science", Radical Philosiphy Vol. 2 (1975), repr. in Hacking [147].

وفايربند يفضّل أن يصف نفسه أنه "واقعي" (وإن يكن واقعياً ريبياً) على أنه نسبوي، إلا أن الكثيرين من للعلقين يشكّون في إمكان أن تتسع أية نسخة واقعية مقبولة لفكر فايربند. See Papineau [150] ومن أجل أية كتابات كهن المتأخرة انظر، [148].

95, Conversation with Burman [35] p.5.
96. Rorty [151], p. 357.
97. Ibid., pp. 300, 316, 317.
98. Ibid., pp. 355, 299.
99. See above, Ch. 1, pp. 2 - 7.

100- على أن النسبوي قد يحاجّ أن البرنامج التقليدي متفكك أو مستحيل من وجهة معاييره المعلَنة للنجاح.
See Hollis & Lukes [156].

101. Berg "Deep Analysis 152 p. 190, quoted in Flew [153].
102. Rorty [151], pp. 364- 5.

103.- للمزيد من البحث حول مُحاجّة الدحض الذاتي انظر:

Hese [154], Hollis & Lukes [156].

104. See above, Ch. 3, pp. 42 - 3.
105. [155] p. 100

106- للمزيد من البحث في المشكلات المعقدة ذات الصلة بهذا الموضوع انظر:

Hollis & Lukes [156], Newton - Smith [157].

ببليوغرافيا

ملاحظة: إن الإشارات إلى الترجمات الإنجليزية للأعمال الفلسفية المكتوبة أصلاً باللغات اليونانية أو اللاتينية أو الفرنسية أو الألمانية قد توضع أدناه في متناول القارئ، ولكنني لدى الاستشهاد بمقاطع في النص كنت في بعض الأحيان أجري التصحيحات أو أقوم بالترجمات البديلة بنفسي.

الفصل الأول

Concise accounts of some of the concepts ('a priori', 'empirical", etc.) introduced in this chapter may be found in:

[1] Flew, A. (ed.) A Dictionary of Philosophy (London:Pan Books, 1979).

A much more detailed and extensive reference work is:

[2] Edwards, P.(ed) Encyclopedia of Philosophy (New York:Macmillan, 1967).

For Nietzshe's views see:

[3] Nietzsche, F.Die Gotzen-Dammerung (The Twilight of the Gods), 1889, translated in Kaufmann, W., The Portable Nietzsche (New York: Viking, 1954).

For a more sympathetic view of Nietzsche's glorification of Dionysus, see:

[4] Kaufmann, W.Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Anti-christ (Princeton: Princeton University press, 1950), Ch.4

Russell's Comment is quoted from:

[5] Russell, B. the Autobiography of Bertrand Russell (London: Allen & Unwin, 1968), Vol.II,P.22.

Bacon's Cogitata et Visa appears in:

[6] Spendding, J. & Ellis, R. E. (eds.) The Works of Francis Bacon (London: Longmans, 1887), Vol. III.

[7] Quinton, A. Bacon (Oxford: Oxford University Press, 1980).
Wittgenstein's discussion of 'Overlapping and criss-crossing'is in:

[8] Wittgenstein, L.Philosophical Investingations (Philosophische Untersuchungen) 1953. tr.Anscombe, G.E.M. (New York: Macmillan, 1958) Part I, sections 60 ff.
See also the notion of ' open texture' in:

[9] Waismann, F. Philosophical Papers, (ed.) McGuinness, B.(Dordrecht: Reidel, 1977).

الفصل الثاني

Note: Works of Plato and Aristotle are referred to by means of standard marginal references which are common to all editions.

PLATO

Many good English translations of Plato are available, including:

[10] Cornford, F.M. Plato's Theory of Knowledge (London: Routledge, 1960), which contains the Theaetetus.

[11] Lee, H.P.D. Plato's Republic (Harmondsworth: Penguin, 1955). Another translation of the Republic by F.M. Cornford is published by O.U.P. (1941).

[12] Vlastos, G.Plato: Protagoras (New York: Bobbs Merrill, 1956).

[13] Sesonske, A. & Fleming, N. Plato's Meno (Belmont: Wadsworth, 1965).

[14] Taylor, A. E. Plato: the Laws (London: Dent, 1960),

[15] Tredennick, H. (tr.) Plato, The Last Days of Socrates (Harmondsworth: Penguin, rev. 1969). This volume contains the Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo.
An excellent introduction to the Republic is:

[16] Annas, J. An Introduction to Plato's Republic (Oxford: OUP, 1980).

See also:

[17] Cross, R. C. & Woozley, A.D. Plato's Republic (London: Macmillan, 1966). Further Useful reading on the topics discussed in this chapter may be found in:

[18] Crombie, I. M., An Examination of Plato's Doctrines. Vol. II: Knowledge and Reality (London: Routledge, 1963).

[19] Gosling, J. Plato (London: Routledge, 1973).

[20] Bambrough, R. (ed.) New Essays on Plato and Aristotle (London: Routledge, 1965).

[21] Allen, R. E. (ed.) Studies in Plato's Metaphysics (London: Routledge, 1965).

ARISTOTLE

The standard English version of Aristole's works is:

[22] Smith, J.A. & Ross, W.D. (eds.) The Works of Aristole (Oxford: OUP, 1910 rev. 1952).

Accurate English versions which keep close to the Greek may by found in:

23] Ackrill, J. (ed.) The Clarendon Aristotle (Oxford: OUP, 1961-73).

Included in this series are:

[23a] Hamlyn, D.W.(tr) Aristotle's De Anima (Oxford: OUP, 1968).and

[23b] Barnes, J. (tr.) Aristotle's Posterior Analytics (Oxford: OUP, 1975).

The Nicomachean Ethics are translated in:

[24] Thompson, J.A.K. The Ethics of Aristotle rev. edn. by barnes, J. (Harmondsworth: Penguin, 1976).

An excellent general introduction to Aristotle is:

[25] Ackrill, J. Aristotle the Philosopher (Oxford: OUP, 1981).

See also:

[26] Allan, D.J.The Philosophy of Aristotle (Oxford: OUP,1952).

or the older but still useful:

[27] Ross, D. Aristotle (London: Methuen, rev. 1949).

A valuable collection of articles on Aristotle's Philosophy of science is:

[28] Barnes, J., Schofield, M. & Sorabji, R. (eds.) Articles on Aristotle: Vol. I:Science(London: Duckworth, 1975).

Other volumes deal with Ethics and Politics (II), Metaphysics (III) and Psychology and Aesthetics (IV).

For Aristotle's theory of scintific Knowledge see:

[29] Berti, E. (ed.) Aristotle on Science: The Posterior Analytics (Padova: Antenore, 1981).

And for an excellent recent collection on Aristotel's ethical theory see:
[30] Rorty, A.O. (ed.) Essays on Aristotle's Ethics (Los Angeles: University of Claifornia Press, 1980).

الفصل الثالث

DESCARTES

The standard edition of the works of Descartes is:
[31] Adam, C. & Tannery, P. (eds.) Oeuvers de Descartes (Paris: Cerf, 1897-1913; repr. Paris: Vrin, 1957-76) twelve vols. (known as 'AT'). References are to volume and page number (e.g. VI,25').
A useful and scholary tree-volume edition is:
[32] Alquie, F. (ed.) Descartes, Oeuvres Philosophiques (Paris: Garnier, 1967).
The standard English translation (not entirely satisfactory and soon to be replaced) is the two-volume:
[33] Haldane E.S. & Ross , G. T. R. The Philosophical works of Descartes (Cambridge: CUP, 1911) (Known as HR). References are to volume and page number (e.g.II,205).
Not included in HR are:
[34] Descarles Philosophical Letters tr. Kenny, A. (Oxford: OUP, 1970), and
[35[Descartes Conversation with Burman tr. Cottingham,J. (Oxford; OUP, 1976).
An excellent general introduction to Descartes Philosophy is:
[36] Kenny, A. Descartes, A Study of his Philosophy (New York: Random House, 1968).
Many stimulating insights may be found in:
[37] Williams, B. Descartes, The Project of Pure Inquiry (Harmondsworth: Penguin, 1978).
The best account of Descartes metaphysics as set forth in the Meditations is:
[38] Wilson, M. Descartes (London: Routledge, 1980).
for a careful and judicious account of Descartes conception of scientific inquiry, see:

[39] Clarke, D. M. Descartes Philosophy of Science (Manchester: Manchester University Press, 1982).

Collections of critical essays on Descartes include:

[40] Doney, W. (ed.) Descartes (London: Macmillan, 1968).

[41] Butler, R.J. (ed.) Cartesian Studies (Oxford: Blackwell,1972) and

[42] Hooker, M. (ed.) Descartes, Critical and Interpretative Essays (Baltimore: Johns Hopkins, 1978).

SPINOZA

The standard edition is :

[43] Gebhardt, C. (ed.) Spinoza, Opera (Heidelberg: Carl Winters Universitatsbuchhandlung, 1925) four vols.

The handiest English edition of Spinoza is:

[44] Elwes, R. H. M. The Chief Works of Benedict de Spinoza (New York: Dover, 1955) two vols.

An alternative is:

[45] Boyle, A. Spinoza's Ethics and De Intellectus Emendatione (London: Dent, 1910) (Everyman).

A very clear and informative general introduction to Spinoza is:

[46] Parkinson, G. H. R. Spinoza (Milton Keynes: Open University Press, 1983).

See also:

[47] Hampshire, S. Spinoza (Harmondsworth: Penguin, 1951).

A useful collection of critical essays is:

[48] Kashap, S. P. (ed.) Studies in Spinoza (Berkeley: University of California Press, 1972).

Futther reading:

[49] Parkinson, G. H. R. Spinoza's Theory of Knowledge (Oxford: OUP, 1954).

[50] Wolfson, H. A. The Philosophy of Spinoza (1934; repr. New York: Schoken, 1969).

For consciousness and its relation to physiology see:

[51] Nagel, T. Mortal Questions (Canbridge: CUP, 1980). Ch. 13 (What is it like to be a bat?).

For a general introduction to seventeenth-century philosophical ideas see:

[52] Von Leyden, W. Seventeenth-Century Metaphysics (London: Duckworth, 1968).

LEIBNIZ

The standard edition is:

[53] Gerhardt, C. I. (ed.) Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz (Berlin: Weidman, 1875-90).

The full edition, still awaiting completion, is:

[54] Leibniz: Samtliche Schriften und Briefe edited by the Deutsche Akadmie der Wissenschaften (Darmstadt & Berlin, 1923-).

The handiest English collection is:

[55] Parkinson, G.H.R. (ed.) Leibniz: Philosophical Writings (London: Dent, rev. 1973).

See also:

[56] Lucas, P. & Grint, L. Leibniz, Discourse on Metaphysics (Manchester: MUP, 1952).

[57] Schrecker P. & A. M. Leibniz Monadology and Other Philosophical Essays (New York: Bobbs Merrill, 1965).

[58] Huggard, E.M. Leibniz Theodicy (London:Routledge,1952).

[59] Matson, H.T. (tr.) The Leibniz' Arnauld Correspondence(Manchester: MUP, 1967).

A brief introduction covering many aspects of Leibniz' philosophy is:

[60] Rescher, N. The Philosophy of Leibniz (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967).

See also:

[61] Van-Pearsen C.A. Leibniz (London:Faber, 1969)

and

[62] Broad, C.D. Leibniz, An Introduction (Cambridge:CUP, rev. 1975).

A more advanced didcussion of Leibnizian metaphysics is:

[63] Parkinson, G.H.R. Logic and Reality in Leibniz Metaphysics (Oxford: OUP, 1965).

Bertrand Russell's views on Leibniz appeared in:

[64] Russell, B.A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz (Cambridge: CUP, 1900; 2nd edn. London: Allen & Unwin, 1937).

A valuable collecdtion of critical essays is:

[65] Frankfurt H.G. (ed.) Leibniz (New York: Doubleday, 1972).

For Leibniz' views on free will and determinism see:

[66] Parkinson, G.H.R. Leibniz on Human Freedom (Wiesbaden: Steiner, 1970).

LOCKE

[67] Locke, John Essay Concerning Human Understanding (1690). ed. Nidditch, P.M. (Oxford:Clarendon, 1975).

Sevral abridged editions are available, some in paperback (e.g. the Fontana edition edited by Woozley, A.D; London: Collins, 1964). Numbering by Book, Chapter and sections is common to all editions.For critical assessments of Locke see:

[68] Mabbott, J.D. John Locke (London: Macmillan, 1973).

[69] Yolton, J. W. John Locke and the Way of Ideas (Oxford: Clarendon, 1968).

[70] Bennett, J. Locke, Berkeley Hume (Oxford: OUP, 1971).

Leibniz' critique of Locke was first published posthumously in 1785 as:

[71] Leibniz, G.W. Nouveaux Essais sur L'entendement humain translated in [55] above.

HUME

[72] Hume, David A Treatise of Human Nature (1739-1740).

The standard edition is by Selby-Bigge, L. A. (Oxford: OUP, revised third edn. Oxford: OUP, 1975). References by book, part and section are common to all editions.

[73] Hume, David Enquiry concerning Human Understanding (the First Enquiry) 1748 ed. Selby-Bigge, L. A. (3rd edn. Oxford: OUP, 1975). References to section numbers, and parts of sections, are common to all editions.

for critical assessments of Hume see:

[74] Macnabb, D. David Hume (Oxford: Blackwell, 2nd edn. 1966).

[75] Flew, A. Hume's Philosophy of Belief (London: Routledge, 1961),

[76] Kemp Smith, N. The Philosophy of David Hume (London, 1941). See aleo Bennett [70].

A useful collection of introductory essays is:

[77] Pears, D.F. (ed.) David Hume, A Symposium (London: Macmillan, 1966).

A more advanced collection is:

[78] Chappell, V.C. (ed.) Hume (London: Macmillan, 1968).

For a defence of the Humean view of causation see:

[79] Mackie, J. The Cement of the Universe (Oxford: OUP, 1980) and, for a strongly critical view:

[80] Harré, R. & Madden, E. H. Causal Powers (Oxford: Blackwell, 1975).

KANT

The standard edition of Kant's writings is:

[81] Kant's gesammelte Schriften (Berlin: Reimer de Gruyter, 1902-).

The standard English version of the Kritik der Reinen Vernunft (1781; 2nd edn. 1787) is:

[82] Kemp Smith, N., Immanuel Kant's Critique of Pure Reason (London: Macmillan, 1929). The system of marginal references to the first edition (A) and the second edition (B) is used in all editions and translations of the Critique. Kant's Prolegomena (1783) is translated in:

[83] Lucas P. G. Lant's Prolegomena to Every Future Metaphysics (Manchester: MUP, 1953).

[84] Scruton, R. Kant (Oxford: OUP, 1982). More detailed analysis and criticism may be found in:

[85] Walker, R. C. S. Kant (London: Routledge, 1978) and

[86] Bennett, J. F. Kant's Analytic (Cambridge: CUP, 1966).

HEGEL

The standard editions are:

[87] Samtliche Werke (eds.) Lasson, G. & Hoffmeister, J.(Leipzig: Meiner, 1928-) and

[88] Samtliche Werke (ed.) Glockner, H. (stuttgart: Jubilaumausgabe 1972-).

Hegel's Phanomenologie des Geistes is translatsd in:
[89] Miller, A. V. Hegel's Phenomenology of Spirit (Oxford: OUP, 1977).Various Parts of the Encyclopadie appear in English as:
[90] Wallace, W. (tr.) The Logic of Hegel (Oxford: OUP, 1892),
[91] Miller, A. V. (tr.) Hegel's Philossophy of Nature (Oxford: OUP, 1970),
[92] Wallace, W. (tr.) Hegel's Philosophy of Mind (Oxford: OUP, 1894).
The Naturrecht und Staatswissenschsft im Grundrisse, and Grundlinien der Philosophie des Recchts appear as:
[93] Knox, T.M. Hegel's Philosophy of Right (Oxford: OUP, 1952).
A valuable account of Hegel's thought is:
[94] Taylor, C. Hegel (Cambridge: CUP, 1975).
See also:
[95] Norman, R. Hegel's Phenomenology (London: Sussex University Press, 1976).
An excellent collection of critical writings is:
[96] Macintyre, A. (ed.) Hegel: A Collection of Critical Essays (New York: Doubleday, 1972).
A useful reference work for nineteenth-century philosophy is:
[97] Wintle, J. (ed.) Makers of Nineteeenth Century Culture (London: Routledge, 1982). and, for the twentieth century,
[98] Wintle, J. (ed.) Makers of Modern Culture (London: Routledge, 1981).

RUSSELL AND WITTGENSTEIN

[99] Russell, B. The Problems of Philosophy (1912; repr. Oxford: OUP, 1967).Also of interest are:
[100] Russsell, B. Mysticism and Logic (London: Longmans, 1917).and
[101] Russell, B. My Philosophical Development (London: Allen & Unwin, 1959). Helpful exegesis of Russell's views may be found in:
[102] Pears, D.F. Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy (London: Fontana, 1967) and in

[103] Sainsbury, R. M. Russell (London: Routledge, 1979). Wittgenstein's Tractatus (Logisch-Philosophische Abhandluung), 1921 is published as:

[104] Wittgenstein, L. Tractatus Logico-Philosophicus tr. Pears, D.F. & McGuinness, B. F. (London: Routledge, 1961). Each proposition in the tractatus is numbered by Wittgenstein by means of a decimal system.See also:

[105] Copi, F. M. & Beard, R. N. Essays on Wittgenstein's Tractatus (London: Routledge, 1961) and, for an elegant general introduction to Wittgenstein:

[106] Kenny, A. Wittgenstein (Harmosdsworth: Penguiin, 1975).

LOGICAL POSITIVIS

[107] Ayer, A. J. Language, Truth and Logic (London: Gollancz, 1936; 2nd edn. 1946).An excellent collection of sources is:

[108] Ayer, A.J. (er.) Logical Positivism (New York: Free Press, 1959).Further material may be found in:

[109] Hanfling, O. (ed.) Essential Readings in Logical Positivism (Oxford: Blackwell, 1981).

QUINE AND KRIPKE

Quine's "Two dogmas of empricism (1951) appears in:

[110] Quine, W. V. O. From a Logical Point of View (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1951; rev. edn. New Yerk: Harper & Row, 1963).

Qurne's later work (in which there are certain number of modifications to the views expressed in "Two dogmas") includes:

[111] Quine, W. V. O. word and Object (Canbridge: MIT press, 1960) and

[112] Quine, W. V. O. The Ways of Paradox (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2nd edn. 1976). For criticism of Quine see:

[113] Davidson, D. & Hintika, J. (eds.) Words and Objections: Essays on the Work of W. V. O. Quine (Dordrecht: Reidel, 1969). Kripke's celebrated lectures were published as:

[114] Kripke, S. Naming and Neccessity (1972; rev. edn. Oxford: Blackwell, 1980). For discussion of Kropke's theory of meaning see:

[115] Platts, M. Ways of Meaning (London: Routledge, 1979). and the collection of critical essays in:

[116] Schwartz S. P. (ed.) Naming, Necessity and Natuural Kinds (Ithaca: Cornell University Pres , 1976). See also:

[117] Putnam, H. Mind, Language and Reality (Cambridge: CUP, 1975).

CHOMSKY

The most accessible text is:

[118] Chomsky, N. Language and Mind (New York: Harcourt, Brace & World, 1968). See also:

[119] Chomsky, N. "Knowledge of Language" Times Lit. Sup. 15 May 1969. For Chomsky's innatism see:

[120] Chomsky, N. "Reccent Contribution to the Theory of Innate ideas", repr. in Stitch, S. P. (ed.) Innate ideas (Berkeley: University of California Pres , 1975). For the empiricist view against which Chomsky reacted see:

[121] Skinner, B. F. Verbal Behaviour (New York: Appleton, 1957). A useful collection of critical essays on Chomsky's work is:

[122] Hook, S. (ed.) :Language and Philosophy (New York: NYUP, 1969). See especially Nagel, /T. "Linguistics and Epistemology" which develops the parallel between linguistic and digestive powers. See also:

[123] Hacking, I. Why Does Language Matter To Philosophy. (Cambridge: CUP, 1975), p.57ff. And, for a brief general introduction to Chomsky:

[124] Lyons, J. Chomsky (London: Collins / Fontana, 1970).

RATIONALISM AND ETHICS

For the eighteenth-century background see the following works:

[125] Clarke, Samuel "A Discourse concerning the Unchngeable Obligations of Natural Religion" (1706) repr. in

[126] Raphael, D. D. (ed.) British Moralists (Oxford: Clarandon, 1969).

[127] Hume, David "Enqiry Concerning the Principles of Morals" (1751) edited in Selby-Bigge, L. A., David Hume, Enquiries (3rd edn. Oxford: OUP, 1974).

[128] Kant, Immanuel Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, trans, in Paton, H. J. The Moral Law (London: Hutchinson, 1948). For further discussion of Kant's examples see Walker[85] above. For the emotive theory see:

[129] Stevenson, C. Ethics and Languge (New Haven: Yale Univ. Press, 1944) . and

[130] Urmson, J. The Emotive Theory of Ethics (London: Hutchinson, 1968). R.M. Haare's views on universalizability are contained in:

[131] Hare, R.M. Freedom and Reason (Oxford: OUP, 1962). and

[132] Hare, R.M. Moral Thinking (Oxford: OUP, 1981). The subjectivist case is elegantly stated in:

[133] Mackie, J. L. Ethics (Harmondsworth: Penguin, 1977). For a contrasting view see:

[134] Bambrough, R. Moral Scepticism and Moral Knowledge (London: Routledge, 1979). The term naturalistic fallacy was first used in:

[135] Moore, G. E. Principia Ethica (Cambridge: CUP, 1903). For Searle's paper How to derive "ought from" "is" (1964), and some searching criticisms of it, see:

[136] Hudson, W. (ed.) The Is/Ought Question (London: Macmillan, 1979). A neo-naturalist position is developed in:

[137] Midgley, M.Beast and Man (Sussex: Harvester, 1978) and criticized in:

[138] Cottingham, J. Neonaturalism and its pitfalls, in Philosophy (1983). Sartre's views are expounded in:

[139] Sartre, J-P. L'Etre et le Neant (1943) tr. Barnes, H.(London: Methuen, 1957). For more on Sartre's philosophy see:

[140] Murdoch, I. Sartre (London: Bowes, 1953),

[141] Warnock, M. The Philosophy of Sartre (London: Hutchinson, 1965) and

[142] Manser A. Sartre (London: Athlone, 1966).

RATIONALISM AND SCIENTIFIC METHOD

[143] Popper, K. Logic der Forschung (1934) English edn.The Logic of Scientific Discovery (London: Hutchinson,1959, repr. 1968). See also Popper's own excellent introduction to his views:

[144] Popper, K. Autobiography of Karl popper (Illinois: Open Court, 1974); rev. edn. entitled The Unended Quest (London : Fontana, 1976). The two important sources for the recent revolution in the philosophy of science are:

[145] Kuhnk, T. The Structure of Scientific Revolutions (Chicago: Chicago University Press, 1962; 2nd edn. 1970). and

[146] Feyerabend, P. Explanation, Reduction and Empiricism in Feigl, H. & Maxwell, G. (eds) Minnesola Studies in the Philosophy of Science (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962). Further sources, together with a useful introduction, appear in:

[147] Hacking, I. (ed.) ScientificRevolutions (Oxford: OUP, 1981). Kuhn's later writings include:

[148] Kuhn, T. The Essential Tension: Selectded Studies in Scientific Tradition and Change (Chicago:Chicage UP, 1977). Further valuable material appears in:

[149] Lakatos, I. & Musgrave, A. Criticism and the Growth of Knowledge (Cambridge: CUP, 1970). See also:

[150] Papineau, D. Thinking up reality, Times Lit. Sup. 29 October, 1982. For the Hermeneutic approach to philosophy see:

[151] Rorty, R. Philosophy and the Mirror of Nature (Oxford: Blackwell, 1980). The self-refuting argument is quoted from:

[152] Berg, C. Deep Analysis (London: Allen & Unwin, 1946) and discussed in:

[153] Flew, A. A strong Programme for the Sociology of Belief, Inquiry, Vol. 25. For more on self-refutation and other issues discussed in this section, see:

[154] Hesse, M. Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science (Brighton: Harvester, 1980). The social basis of logic is discussed in:

[155] Winch, P. The idea of a Social Science (London: Routledge, 1958). For further discussion of the claims of relativism see:

[156] Hollis, M. & Lukes, S. Rationality and Relativism (Oxford: Blackwell, 1982) and

[157] Newton-Smith, W. H. The Rationality of Science (London: Routledge, 1981).



1997 إصدارات جديدة

العنوان		
تأصيل النص	"المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان"	د. محمد نديم خشفة
العقلانية	جون كوتنغهام	تر: محمود منقذ الهاشمي
فوكو قارئاً لديكارت	"دروس الجامعة التونسية"	محسن صخري
رحلة إلى جمهورية النظرية	"مقاربات لقراءة وجه أمريكا الثقافي"	د. عبد الله محمد الغذامي
المصطلح العلمي	"مبادئ وتطبيقات"	د. قاسم سارة
الثقافة الجنسوية الثقافية	"الذكر والأنثى ولعبة المهد"	سليم دولة
جدل النص	"مقاربات في حقيقة النص بين التواصل والتمايز"	ابراهيم محمود

العنوان		
ملحمة آل ماركس	خوان غويتيسولو	تر: رفعت عطفة
مدن الخيال	إيتالو كالفينو	تر: د. محمود موعد
عين النمس	رواية	حسين عيد

العنوان		
الذات الانثوية الشعرية	من خلال شاعرات حداثيات في الخليج	تأليف: ظبية خميس
العصر والدين	في أدب نجيب محفوظ	تأليف: د. محمود موعد
فتحي غانم	السلطة والدين	تأليف: حسين عيد

مركز الإنماء الحضاري CEC
CENTRE_ESSOR ET CIVILISATION
للدراسة والترجمة والنشر

حلب / المحافظة - شارع القاهرة - بناية السباعي (ط1)
ص.ب 6333 - سورية B.P: 6333 - ALEP -SYRIE

هاتف : 233412 - فاكس :00963 21 236182

ع – ١٩٩٧/١/١٨

العقلانية: فلسفة متجددة = Kationalism

جون كوتنغهام؛ ترجمة محمود منقذ الهاشمي .ـ ط١ .ـ

حـلب: مركـز الانمـــاء الحضـــاري ، ١٩٩٧ .ــ ١٨٩ ص ؛

٢٤ سم .

١ ـ ١٤٩ ك و ت ع ٢ـ العنوان

٣ـ العنوان الموازي ٤ـ كوتنغهام

٥ـ الهاشمي



واجهتْ الفلسفة العقلانية منذ أفلاطون حتى العصور الحديثة مواقف متباينة من الإقبال والإعراض والاستحسان والهجوم وظلّت باقية مُتجددة حتى اليوم على الرغم من كل الضربات التي كانت تهدف أساساً إلى تقويضها من جذورها .

وفي هذا الكتاب يصحح الفيلسوف البريطاني "جون كوتنغهام" الكثير مما نعرفه عن العقلانية، ولاسيما في الأوساط غير الفلسفية ، ويُبين لنا فداحة الأخطاء التي تُرتكب بحقها . ولا يقلُّ عن إنصاف المؤلف للعقلانية إنصافه للفلسفات المعادية لها ، و إمكانية التأليف بين العقلانية وعدوتها التجريبية كما فعل "كانت" في القرن الثامن عشر وكما يفعل "كانت" القرن العشرين "كارل بوبر" . وهذا الموقفُ التعددي يُبرزهُ المؤلف في دعوته إلى أن تكون الفلسفة حواراً فليس هدفه من الكتاب تاريخيا. ولكي نفهم فيلسوفاً علينا ، كما يقول ، أن نتجادل معه ، إن جاز القول ، بدلاً من تشرب أفكاره سلبياً . "وقد لايكون من الممكن ، أو حتى من المرغوب فيه ، إنتاج مجموعة من الإجابات النهائية ؛ فما يهم هو أن يستمر الحوار ".

محمود منقذ الهاشمي

مركز الإنماء الحضاري CEC
CENTRE-ESSOR ET CIVILISATION

JOHN COTTINGHAM